COMENTARIOS A LA NUEVA

Biblia de Jerusalén



Nahúm Habacuc Sofonías

Víctor Morla



Desclée De Brouwer

NAHÚM – HABACUC - SOFONÍAS

VÍCTOR MORLA

NAHÚM HABACUC SOFONÍAS

Comentarios a la
Nueva Biblia de
Jerusalén



Desclée De Brouwer

Henao, 6 - 48009
www.edesclee.com
info@edesclee.com

ISBN: 978-84-330-2303-2
Depósito Legal: BI-609/09
Impresión: RGM, S.A. - Urduliz (Bizkaia)
Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

El lector tiene entre sus manos un libro relativamente complejo. La complejidad viene dada, sobre todo, por el contenido de los tres libros proféticos, que en ocasiones pone a prueba la paciencia del comentarista. Al tratarse generalmente de obras de recopilación, fruto de la labor de redactores y editores, no se puede esperar de los libros proféticos una secuencia lógica de los oráculos presentes en ellos. En ocasiones podría parecer que el recopilador no ha tenido mucho cuidado en agruparlos por temática o destinatario. Por otra parte, el exegeta tiene motivos para sospechar que no todos los oráculos de un libro profético se remontan al profeta en cuestión. No se pueden excluir adiciones y/o retoques actualizadores. Concretamente es probable que algunos oráculos sean *vaticinia ex eventu*, es decir, que fueran añadidos al libro después de que ocurrieran los acontecimientos mencionados en ellos. Tal complejidad textual redunda en dificultades para concretar la época en que un determinado profeta ejerció su ministerio.

No ocurre esto último con los tres profetas al que dedicamos este comentario. Los tres ocupan un espacio de tiempo (eso sí, impreciso) en el tardío periodo preexílico, concretamente en la segunda mitad del siglo VII a.C., o quizá un poco antes en algún caso (véanse las Introducciones respectivas). Así se deduce del contenido de la mayor parte de sus oráculos. Además, concretamente Sofonías (1,1) es situado en el reinado de Josías (640-609).

Habacuc y Sofonías se muestran hondamente preocupados por la corrupción, la injusticia, la violencia e incluso la idolatría que arrasa

el territorio de Judá, contra el que dirigen abundantes reproches y condenas. En Nahúm, las quejas contra Judá son mínimas. Esto puede deberse a diferentes sensibilidades o a que les tocó vivir distintas situaciones históricas, en las que florecían en mayor o menor grado la injusticia y la corrupción.

Nahúm percibe con entusiasmo la ruina de la capital asiria; pronto podrán divisarse por los montes «los pies del mensajero que anuncia la paz» (2,1). Habacuc, ante la injusticia y la violencia que azotan el país, lanza una llamada a la fidelidad y a la esperanza como única posibilidad de supervivencia (2,4). Yahvé no es indiferente al sufrimiento. Su forma de actuar en el pasado, sus acciones liberadoras en la historia del pueblo son garantía de una nueva intervención. Porque Yahvé no puede morir (1,12). Sofonías da un paso más en lo referente al futuro de la Judá liberada. Comparte con Habacuc su preocupación por la injusticia y la idolatría de sus dirigentes y de la "clase media" (mercaderes y financieros). Tras la erradicación de éstos, será Yahvé quien se encargue de habitar en medio de su pueblo, como Rey (3,15). Pero Sofonías ofrece una novedad: el nuevo germen del futuro pueblo será un Resto de gente humilde y pobre, fiel al Yahvismo (3,12-13; véase 2,3).

Ofrecemos al lector este comentario a sabiendas de la dificultad de su lectura. En ocasiones puede parecer farragoso, pero nada en él está de sobra o es inútil, como lo pondrá de manifiesto una lectura sosegada. Nos hemos preocupado por dar al lector, página tras página, unos elementos de teología bíblica que enriquezcan su visión del Antiguo Testamento. Es decir, hemos intentado hacer referencias continuas al "Gran Texto", donde realmente se sustentan las bases de una atinada hermenéutica bíblica.

NAHÚM

INTRODUCCIÓN

El libro de Nahúm comienza con un salmo sobre la Cólera de Yahvé, que se cierne sobre los malvados, y con sentencias proféticas que contraponen el castigo de Asur y la salvación de Judá (1,2 – 2,3). Sin embargo, el tema principal, indicado por el título, es la ruina de Nínive, anunciada y descrita con un poder de evocación que hace de Nahúm uno de los grandes poetas de Israel (2,4 – 3,19).

1. Fecha de composición

El libro tuvo su origen sin duda en territorio de Judá, pero no resulta fácil precisar el periodo en que fue compuesto. La colorista descripción de la caída de Nínive a partir de 2,4 sugiere que el libro (o parte de él) fue escrito antes del 612, año en que fue asolada la capital imperial asiria bajo el ímpetu bélico del imperio neobabilónico, fundado por Nabopolasar el 625. Hay, sin embargo, quienes consideran que el cuadro de la ruina de Nínive es un *vaticinium ex eventu*, es decir, una profecía escrita *después de* que los hechos hubiesen tenido lugar. De ser esto cierto, habría que retrasar la composición del libro a la década posterior a la agonía de Nínive.

2. Estructura general y contenido

El libro de Nahúm tiene dos partes bien definidas: un amplio Preludio (1,2 – 2,3; cambio de versículos: 2,3 por 2,2) y la descripción de la ruina de la capital asiria (2,2 – 3,19). La primera, de contenido más

bien heterogéneo, es la que más problemas plantea a la crítica literaria. Tras el título (1,1), da comienzo un acróstico alfabético de tonalidades hímnicas. Pero se trata de un acróstico parcial, pues acaba en la letra *kaf*. El resto parece haberse perdido, si bien hay críticos que lo prolongan (sin argumentos sólidos) hasta 2,10 (una hipotética *sámek*). Otros, con bases aún menos firmes, amplían el acróstico hasta 2,3 o 2,4.

Otro problema crítico-literario está en relación con los destinatarios de 1,9-10. ¿Se trata de Judá o de Asur? La relación de 1,9a con 1,11a parece inclinar la balanza hacia la segunda posibilidad. No hay dificultades literarias para relacionar con Judá 1,12-13 y 2,1.3. El resto (1,14) tiene como destinatario a Asur.

La segunda parte (2,2 – 3,19) es más homogénea, aunque se trata sin duda de una composición integrada por distintos oráculos contra Asur y su capital Nínive. Casi todos los oráculos se hallan caracterizados por sus abigarradas imágenes, de una sonoridad y una belleza impactantes. El primero (2,2-12) presenta un esquema clásico: guerra, destrucción, saqueo y deportación. El segundo (2,13-14) juega con la imagen del león. El tercero (3,1-7), que recurre también al escenario bélico, personifica a Nínive como prostituta y hechicera. En el cuarto (3,8-11) es interpelada directamente la capital asiria y comparada con Tebas y su trágico destino. La imagen de las brevas maduras da paso al siguiente cuadro (3,12-15c), y la del pulgón y la langosta a la sexta composición (3,15d-17). El libro termina con una lamentación fúnebre (3,18-19) sobre Asiria, de la que se subraya su indefensión, su trágico destino y el carácter irremediable y definitivo de su ocaso.

3. Valores literarios y religiosos

El genio literario desplegado a lo largo del libro, especialmente en la segunda parte, sitúa a su autor en el Parnaso de la poesía hebrea, codeándose con Job y el Primer Isaías. El poeta recrea como nadie en el AT el rápido y feroz desencadenamiento de una acción bélica, mediante el uso de una cascada de frases cortantes (p.e. 2,11) o de una serie de oraciones sustantivas en asíndeton (p.e. 3,2-3). Aunque algunas de las imágenes utilizadas por el poeta son clásicas en la poesía hebrea (el león, la higuera o la langosta), su tratamiento es original y lleno de creatividad.

Llama la atención que, a diferencia de otros contemporáneos suyos, como Sofonías, Nahúm no parece directamente interesado en la crítica social o en la fustigación de la corrupción político-religiosa de su país. Ello puede ser un indicio de que su mensaje coincidió en parte con los resultados de la política reformista de Josías. Nahúm, movido por una intensa fe en Yahvé, se preocupa más bien por describir el calamitoso destino que aguarda al odiado opresor asirio. Yahvé, como juez universal (véase la teofanía inicial), y movido por su celo, no dudará en derramar su cólera hasta destruir al enemigo de su pueblo.

Nahúm despliega en sus oráculos un nacionalismo violento, muy alejado del Evangelio e incluso del universalismo que reflejan las páginas del Segundo Isaías. Sin embargo, como hijo de su tiempo, expresa un ideal de justicia y de fe: la ruina de Nínive es un juicio de Yahvé contra los enemigos que se oponen a sus planes (1,11; 2,1), contra los opresores de Israel y de todos los pueblos (1,12-13; 3,1-7).

La obra de Nahúm alimentó sin duda las esperanzas de Israel tras la asolación de Nínive, pero la alegría fue breve, pues la ruina de Jerusalén siguió de cerca a la de la capital asiria. Fue entonces cuando se amplió y ahondó el sentido de su mensaje, e Is 52,7 repite la imagen de Na 2,1 para describir la llegada de la salvación.

COMENTARIO

1 [1] **Oráculo sobre Nínive. Libro de la visión de Nahúm de Elcós.**

Los encabezamientos de los libros proféticos, como en este caso, suelen servir para presentar al profeta en cuestión (familia y época en la que ejerció su ministerio; véase Is 1,1; Jr 1,1-3; Os 1,1; Mi 1,1; So 1,1; Za 1,1), así como para determinar el origen acreditado de su palabra. Este título de Nahúm nada nos dice de la identificación familiar del profeta ni de su localización en el tiempo. Sólo se ofrecen al lector su nombre y procedencia. Es decir, nada sabemos de Nahúm como individuo. Su nombre, que significa «consuelo», es quizá una forma abreviada de Nehemías: «Yahvé es mi consuelo». Elcós, su patria chica, se escapa a una exacta localización, aunque es posible que estuviese situada al suroeste de Judá. No es del todo extraño el anonimato en el caso de los profetas "menores". Nada se dice de la época del ministerio en Joel, Abdías, Habacuc y Malaquías; ni de la línea familiar en Miqueas, Amós y Ageo. En Abdías, Habacuc y Malaquías no son mencionadas ni la una ni la otra.

El término hebreo por "oráculo" (*maśśā'*) deriva de una raíz que significa «levantar», «alzar» (*nāśā'*). En el caso probable de que se refiriese a la palabra hablada, dicho término podría traducirse "proclamación" o "pregón". El título del libro une las palabras "oráculo" y "visión", igual que en Habacuc (1,1) y Malaquías (1,1); y véase Is 13,1. El término "visión" aparece también en Isaías (1,1), Ezequiel (1,1),

Amós (1,1), Abdías 1 y Miqueas (1,1). Más común es la referencia a la palabra» de Yahvé (Jr 1,2; Ez 1,3; Os 1,1; Jl 1,1; Mi 1,1; So 1,1; Ag 1,1; Za 1,1; Ml 1,1). Aunque la palabra "oráculo" define probablemente la proclamación de un mensaje "completo", no hay que deducir que un libro profético con tal título no fuese fruto de una recopilación de distintos oráculos (quizá añadidos en distintos momentos al primitivo, que proporcionaba el título en cuestión).

A pesar de que el encabezamiento nada dice de la época del ministerio del profeta en relación con la línea dinástica judaíta (como suele ser habitual), la mención de Nínive (y su caída) sitúa al lector en el último cuarto del siglo VII a.C. (Véase Introducción.)

Preludio: el Guerrero Divino

Este primer poema que abre el libro de Nahúm está sobrecargado de elementos míticos y resonancias litúrgicas. La liturgia ha sido a lo largo de los siglos la adaptadora, cultivadora y transmisora de una cosmovisión mitológica. Tiempo y espacio sagrados reclaman la presencia ritual de tiempo y espacio míticos. En definitiva, el rito no es otra cosa que la ejecución dramática espacio-temporal de una realidad atemporal anclada en el mundo de los dioses, que derrama sobre la ejecución ritual todo su poder evocador, eterno y renovador. Una liturgia sin mitemas carece de sentido.

El salmo que nos ocupa es de carácter acróstico (la primera palabra de cada verso empieza con una letra del alfabeto hebreo, siguiendo un orden riguroso). Sin embargo, este recurso literario no forma parte del repertorio habitual en la profecía, pero es frecuente en el Salterio (Sal 9-10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145). Este acróstico provoca un lógico interrogante, pues reproduce sólo la mitad del alefato (faltan las letras de la *lámed* a la *tau*). Por otra parte, hay irregularidades textuales en la *dálet* y la *zayin*. No hay razones, sin embargo, para postular la pérdida de parte del original o tratar de buscar en los versos siguientes la posible continuidad del acróstico. Se trata de una tarea inútil con resultados arbitrarios, toda vez que el poeta pudo hacer uso voluntariamente sólo de la mitad del alfabeto hebreo.

Salmo. La ira de Yahvé (1,2-8)

Álef. [2] **¡Dios celoso y vengador Yahvé;**
vengador es Yahvé, *y colérico*!
Yahvé se venga de sus adversarios,
guarda rencor a sus enemigos.
[3] **Yahvé es tardo a la cólera,**
pero grande en poder;
a nadie deja impune Yahvé.
Bet. ***Viaja* en* la tempestad y el huracán*,**
las nubes son el polvo de sus pies.
Guímel. [4] **Increpa al mar y lo seca,**
todos los ríos agota.
Dálet. **Languidecen Basán y el Carmelo,**
la flor del Líbano se amustia.
He. [5] **Los montes tiemblan ante él,**
se estremecen las colinas;
Wau. **en su presencia se levanta la tierra,**
el orbe y los que lo habitan.
Zayin. [6] **Ante su enojo, ¿quién aguantará?;**
¿quién resistirá el ardor de su cólera?
Het. **Su furor se derrama como fuego,**
las rocas se quiebran ante él.
Tet. [7] **Bueno es Yahvé*,**
Yod. **un refugio el día de la angustia;**
reconoce a los que a él se acogen,
[8] **cuando *sobreviene* la inundación.**
Kaf. **Extermina a los que se alzan contra él,**
a sus enemigos empuja a las tinieblas.

V. 2 «colérico», lit. «señor de la cólera». Otros: «rico en cólera» o «lleno de cólera».
V. 3 (a) «Viaja en», lit. «su camino [está] en».
(b) «la tempestad y el huracán»; o bien, entendido como hendíadis: «el huracán tempestuoso».
V. 7 El griego, debido sin duda a la brevedad del hemistiquio, añade: «para los que lo esperan».

El poema tiene tres partes bien delimitadas. Se abre con una aterradora confesión de fe israelita (vv. 2-3), de honda raigambre, como

veremos; le sigue una sobrecogedora teofanía de tintes cósmicos (vv. 4-6); y termina con una nueva confesión, más ecuánime que la del principio: Yahvé es bueno, aunque puede llegar a exterminar (vv. 7-8). Esta primera parte se explica bien en el conjunto del libro: si éste se centra en el deseo de que Nínive sea destruida, el eventual destructor (Yahvé) tiene que presentar sus poderosas credenciales.

La confesión de la primera parte despliega los temas tradicionales de los celos y la cólera de Yahvé, así como de su carácter vengador contra sus adversarios, entre los que eventualmente puede encontrarse su propio pueblo. El tema de los celos divinos dispone de una añeja carta de ciudadanía en la literatura bíblica. Los celos tienen una dimensión subjetiva (lo que alguien siente por algo o por alguien), pero, al mismo tiempo, presentan una faceta objetiva: se transforman en cólera contra los eventuales contrincantes del objeto amoroso. De ahí que el término hebreo pueda significar, aparte de "celo(s)", "cólera" (véase p.e. Is 59,17; Pr 6,34). No es de extrañar que "celos" e "ira" estén asociados en más de un texto del AT (p.e. Ez 16,38; 36,6), y que el primero vaya acompañado del "fuego" (de la cólera; p.e. Ez 36,5). Dice el Cantar que «los celos son violentos como el Seol» (8,6), es decir, letales.

La tradición del éxodo (reflejada en la teología deuteronomista) relaciona los celos divinos con la elección de Israel y el necesario rechazo de la idolatría por parte de éste: «No te postrarás ante ellas [imágenes de otros dioses] ni les darás culto, porque yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso» (Ex 20,5a; véase Ez 8,3.5). Hasta tal punto es así, que Yahvé se denomina a sí mismo "dios celoso" (Ex 34,14). El teologúmeno de la cólera divina se halla reflejado también en el Deuteronomio (4,24; 5,9; 6,15) y en la predicación de Ezequiel (5,13; 16,38.42; 23,25; 35,11; 36,5.6; 38,19).

Tres veces es mencionado el «vengador Yahvé» (v. 2a.b.c). A pesar de ser "tres" un número perfecto en hebreo, no es necesario postular aquí una especie de fórmula de encantamiento, como opinan algunos autores. Más bien hay que conferir al número "tres" la finalidad de resaltar la *absoluta* capacidad de venganza por parte de Yahvé, y su irresistible eficacia. El tema de la venganza está íntimamente relacionado con el de los celos, hasta el punto de formar una estrecha bina resaltada en hebreo mediante la aliteración *q-n-n-q* (*qn' / nqm*). Leemos en Is 59,17cd:

Se cubrió [Yahvé] con la túnica de la *venganza*,
se vistió los *celos* como un manto.

El final del v. 2b proporciona un elemento quiástico al v. 2a-b, resaltando así la equivalencia de "celos" (subjetividad) y "cólera" (objetividad):

Dios celoso y vengador Yahvé; [a-b]
vengador es Yahvé, y colérico. [b'-a']

Afirmar que Yahvé es colérico (lit. «señor de la cólera») implica un evidente antropomorfismo. Es propiamente al ser humano a quien se aplica ese temperamento. Leemos en Proverbios:

No te juntes con el iracundo [lit. «señor de la ira»],
ni vayas con el violento. (22,24)

Hombre furioso provoca peleas,
el colérico [lit. «señor de la cólera»] multiplica delitos. (29,22)

El trasfondo deuteronomista de la venganza que Yahvé toma de sus adversarios (v. 2c) se aprecia en Dt 32,41 y Jr 46,10, donde sus autores hablan también de "venganza" (o "vengarse") y "adversarios", términos o raíces idénticos a los de nuestro texto.

El verbo por "guardar rencor" (*nāṭar*; v. 2d) es poco frecuente en hebreo. En realidad significa "custodiar", "vigilar" (véase Ct 1,6; 8,11. 12), pero tal significado se amplía contextualmente a "guardar (rencor)", igual que ocurre en castellano cuando, ante una injuria, decimos al responsable de ella: «ésta te la guardo». Hay autores que consideran el v. 2d como descolocado o incluso como no original. Se trata, sin embargo, a mi juicio, de una arbitrariedad sin base textual, sobre todo si tenemos en cuenta el paralelismo entre "venganza" y "rencor" en otros textos, como Lv 19,18: «No *te vengarás* de tus compatriotas ni les *guardarás rencor*». En otros textos se afirma también que Yahvé es rencoroso en relación con su pueblo, aunque se duda que ese rencor divino pueda durar "para siempre" (véase Jr 3,5.12; Sal 103,9). El amor suele restar fuerza al rencor, e incluso hacerle desaparecer.

El v. 3ab mitiga lo dicho en el verso anterior, aunque no hay una escueta contraposición: «Yahvé es tardo a la cólera, pero... a nadie deja impune». Que alguien superior tarde mucho en reaccionar con en-

fado no quiere decir que los que estén bajo su tutela puedan actuar impunemente de forma incorrecta. En este sentido, los teólogos hebreos procuraron dejar las cosas claras a los israelitas. Esa "mitigación" de la que hemos hablado se aprecia también al final del poema (vv. 7a.8b): «Bueno es Yahvé para quien lo espera... [pero] extermina a los que se alzan contra él».

La frase «Yahvé es tardo a la cólera pero a nadie deja impune» es una añeja confesión de fe israelita. Leemos en Ex 34,6-7a:

> Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes.

Tarde o temprano intervendrá Yahvé para corregir los errores, aunque sea en alguna de las generaciones sucesivas (Ex 34,7b; véase 20,5b; Nm 14,18; Dt 5,9; Jr 32,18). Diríamos que Yahvé es un dios rencoroso; sin embargo, no es extraño leer en la Biblia hebrea que el dios hebreo suele retractarse de sus amenazas (Jl 2,12). Pero para el lector moderno resulta sorprendente que, mientras los israelitas reclaman la venganza divina para los enemigos del país, soliciten el olvido y el perdón de su dios para con sus propios desmanes. No olvidemos, sin embargo, que ese sentido patrimonialista de los antiguos hebreos respecto de Yahvé respondía de forma coherente a la ideología religiosa del momento histórico, cuando cada nación tenía su propio "dios guerrero", defensor de su pueblo: la ideología real había sido trasvasada al ámbito divino. Estamos muy lejos del universalismo cultivado en el periodo postexílico, y por supuesto nada de esto tiene algo que ver con el mensaje evangélico.

Terminamos así la primera parte de este primer poema del libro de Nahúm. El profeta pasa a continuación a describir una sobrecogedora teofanía (1,3c-6), la manifestación por excelencia del modo en que Yahvé se venga de sus adversarios y derrama su cólera sobre ellos.

La teofanía, como género literario, no era exclusiva de Israel; su cultivo ocupaba un lugar señalado en todas las mitografías orientales. La concepción de un dios creador implicaba el trastrocamiento de la naturaleza (su obra creadora) cuando el dios en cuestión se manifestaba henchido de cólera. Los elementos de esta teofanía que nos ocu-

pa no resultan novedosos, pues están espigados en la tradición literaria israelita. Vayamos por pasos.

Es natural que, en las culturas primitivas, fuesen relacionados con la divinidad los fenómenos naturales desconocidos o inexplicables. Así ocurre cuando el firmamento se descompone en violentas tormentas, sobre todo si van acompañadas de aparato eléctrico. Aunque hablamos de "primitivismo", lo cierto es que la reacción religiosa de la gente ante tales fenómenos ha persistido a lo largo de los siglos. Todavía hoy somos testigos en determinados ambientes (sobre todo rurales) de ciertos detalles que pueden pasar desapercibidos: una persona se santigua ante el estallido de un relámpago; alguien enciende una vela en la casa en señal de súplica a su dios; hay quienes interpretan las desgracias causadas por un meteoro (inundaciones devastadoras o incendios naturales desoladores) como un castigo de Dios por la maldad de las gentes de la región o país afectados; etc. Todavía hoy en día, cuando una catástrofe natural se ceba en algún país concebido como injusto y agresor, hay gente que dice: «Demasiado poco les da Dios». Éstas y parecidas afirmaciones responden a una especie de memoria genética que refleja la ecuación «meteoro destructor ~ presencia de la divinidad». Si en nuestra época tal ecuación yace en el inconsciente, el hombre primitivo la percibía objetivada. Es, por tanto, perfectamente explicable la afirmación de que Yahvé «viaja en la tempestad y el huracán». La tempestad (como imagen) es relacionada con la actividad punitiva de Yahvé en diversos contextos:

> Él [Yahvé] las increpa y huyen de lejos,
> pero son perseguidas
> como el tamo de los montes por el viento,
> arremolinadas por la *tempestad*. (Is 17,13)
>
> Ahí viene Yahvé envuelto en fuego
> (sus carros son como una *tempestad*),
> para desfogar su cólera con ira
> y su amenaza con llamaradas ardientes. (Is 66,15)
>
> De un momento a otro serás castigada [Jerusalén]
> de parte de Yahvé Sebaot,
> con trueno, estrépito y estruendo,
> *tempestad*, ventolera y llamas devoradoras. (Is 29,6)

Persíguelos así con tu huracán,
llénalos de terror con tu *tempestad*. (Sal 83,16)

Como vemos, Yahvé es señor de los meteoros, y en ellos se manifiesta para castigar y reconducir a su estado original el orden social y político amenazado o destruido, bien por los enemigos de Israel bien por su propio pueblo.

Nahúm nos deleita a continuación con una poética descripción: las nubes son como el polvo que Yahvé levanta al caminar por el cosmos (v. 3d). La imagen es compartida en otras latitudes y en diversas épocas. Hablando, por ejemplo, del ligero caminar de alguien por una polvorienta senda, también nosotros decimos que levanta «nubes de polvo». En cualquier caso, estamos ante algo más que una simple imagen, pues la mitología de Canaán hablaba de la divinidad subida en su carro-nube y, en tal sentido, la definía como «el jinete del cielo». Israel, cuyo núcleo social original era sin duda de ascendencia cananea, cultivó también este mitema, como puede apreciarse en algunos textos:

Allá va Yahvé, cabalgando sobre nube ligera
y entrando en Egipto;
al verlo, se tambalean sus ídolos... (Is 19,1)

Cantad a Elohim, tañed en su honor,
abrid paso al que cabalga en las nubes…
....
que cabalga por los cielos, los cielos antiguos,
que atruena con su voz, su voz poderosa. (Sal 68,5.34)

Tú levantas sobre las aguas tu morada;
las nubes te sirven de carroza,
te deslizas sobre las alas del viento. (Sal 104,3)

Es evidente que, en nuestro texto, Nahúm se hace eco de aquellas añejas formulaciones mitológicas.

Si en el v. 3cd se sitúa el poeta en el cielo, en los vv. 4-5 pasea su mirada por la horizontalidad: mar/ríos y tierra. También aquí recurre a tópicos cultivados en otros ámbitos literarios de la tradición bíblica. El verbo traducido por “increpar” (*gā‘ar*) significa también “amonestar”, “amenazar”, “llamar al orden”, “ahuyentar a gritos” (véase Is

17,13; 54,9; Jr 29,27; Ml 3,11; Sal 68,31). Pero nuestro texto de Nahúm, con su mención de la sequía como efecto de la increpación de Yahvé, se entiende mejor a la luz de otros textos:

> Ved que con un *grito* seco el mar
> y convierto a los ríos en desierto. (Is 50,2ef)
>
> [Llega Yahvé] para desfogar su cólera con ira
> y su *amenaza* con fuego llameante. (Is 66,15cd)
>
> *Increpó* al Mar de Suf y se secó,
> las olas eran un páramo a su paso. (Sal 106,9)

No cabe duda que la relación del grito amenazante con la sequía se explica desde la concepción de la naturaleza ígnea de la divinidad, según las antiguas mitologías. Las representaciones iconográficas del dragón vomitando fuego destructor tienen sin duda raigambre bíblica. Probablemente el imaginario del Apocalipsis se basa en éste y otros textos análogos.

La sequía causada por la amenaza del "jinete de los cielos" afecta también a la tierra (v. 4cd). Basán (en Transjordania), el Líbano (al norte de Israel) y el Carmelo (al sur del valle de Yizreel), dada su exuberante y salvaje vegetación, se erigieron en la tradición literaria bíblica en imágenes de frescura, impenetrabilidad y fertilidad (véase Is 14,8; 29,17; 33,9; 35,2; 40,16; Ez 31,36; Am 1,2; Sal 68,16; 104,16). Nada, sin embargo, en el mundo de las creaturas, puede sustraerse a la cólera ardiente de Yahvé. El verbo "languidecer" (o "agostarse"; *'umlal*) en el texto de Nahúm define los efectos catastróficos causados en la naturaleza por la actividad punitiva divina. En la Biblia hebrea sobresale un texto por su afinidad con el que venimos comentando:

> La tierra está en duelo, *languidece*;
> el *Líbano* está ajado y mustio.
> Ha quedado el Sarón como la estepa,
> se van pelando *Basán* y el *Carmelo*. (Is 33,9)

Tras los efectos de la tempestad de Yahvé y de su cólera ardiente (la sequía), el poeta recurre a otro tópico relacionado con la presencia amenazante de la divinidad: el terremoto (v. 5). Tres espacios naturales ("montes", "colinas", "tierra/orbe") van acompañados de sendos

verbos (“temblar”, “estremecerse”, “levantarse”); el cataclismo afecta a los moradores de dichos espacios. Para extraer todas las connotaciones del v. 5 conviene detenernos un momento en los contextos en que aparecen los tres verbos mencionados.

El verbo hebreo por “temblar” (*rā‘aš*; dicho especialmente de la tierra/orbe) está casi siempre relacionado con las consecuencias inmediatas de un ataque. Este contexto bélico puede aludir a la violenta incursión de un ejército (Jr 8,16; 49,21; Jl 2,10) o a la acción del “guerrero Yahvé” (teofanía). Se recuerda su paso firme por el desierto, a la cabeza de su pueblo, tras la liberación de Egipto (véase Jc 5,4, recordado en Sal 68,9). Cuando Yahvé se manifiesta (generalmente encolerizado), los espacios naturales se descomponen. Veamos algunos textos:

> Miré a la tierra, y era un caos;
> a los cielos, y faltaba la luz.
> Miré a los *montes*, y *estaban temblando*,
> y todas las *colinas* trepidaban...
> ante Yahvé y el ardor de su cólera. (Jr 4,23-24.26c)

> Yahvé ruge desde Sión,
> desde Jerusalén alza su voz:
> ¡*tiemblan* el cielo y la *tierra*! (Jl 4,16)

> Aquel día, cuando Gog avance sobre el territorio de Israel –oráculo del Señor Yahvé– estallará mi furor. En mi cólera, en mis celos, en el ardor de mi furia lo digo: Sí, aquel día habrá un gran terremoto en el suelo de Israel... Se desplomarán los montes y caerán las rocas... (Ez 38,18-19.20d).

Son patentes las afinidades de este último texto con el nuestro de Nahúm, especialmente la referencia a la *cólera* y los *celos* divinos. Cuando Yahvé se deja llevar por su enojo, todo el ámbito de la creación se trastorna (véase 2 S 22,8; Sal 46,4; Jr 10,10). En consecuencia, se advierte con claridad que el texto que estamos comentando presenta las credenciales de Yahvé como invencible guerrero, un guerrero cósmico dispuesto a destruir Nínive para que su pueblo pueda vivir en libertad.

El segundo verbo hebreo (*mwg*; traducido aquí por “estremecerse”) apunta en la misma dirección. Su significado básico denota “pér-

dida de consistencia”; de ahí que suela aplicarse al desfallecimiento de una persona (o de su corazón), o bien de un colectivo, ante un peligro inminente o real (véase Ex 15,15; Jos 2,9.24; Is 14,31; Jr 49,23; Ez 21,20). Los reinos de la tierra se estremecen ante la voz amenazante de Yahvé (véase Sal 46,7). La relación de este verbo con la tierra se aprecia en los dos textos siguientes:

> ¡El Señor Yahvé Sebaot!
> ¡Él es quien toca *la tierra y se estremece*,
> y hacen duelo todos sus habitantes!
> Se eleva toda entera como el Nilo,
> y baja como el Nilo de Egipto. (Am 9,5)

> En el momento en que decida,
> yo mismo juzgaré con rectitud.
> Aunque *tiemblen la tierra* y sus habitantes... (Sal 75,3-4a)

La mención de los “habitantes” pone en relación estos textos con el nuestro de 1,5d («el orbe y los que lo habitan»). Como hemos podido observar, todos los paralelos presentan un contexto bélico, en el que Yahvé, a veces encolerizado, se manifiesta con el propósito de castigar o liberar (juzgar). La presencia airada del Creador trastorna la creación entera.

El tercer verbo del v. 5 (*nāśā'*, “levantarse”) presenta las mismas características que los dos anteriores; es decir, tiene como finalidad poner de relieve la conmoción de la naturaleza (terremoto) ante la aterradora teofanía del Yahvé-guerrero.

Hasta ahora hemos contemplado dos cuadros. El primero (vv. 2-3b) establece más bien la definición “teórica” de la naturaleza de Yahvé: los celos por su pueblo, su poder sin igual y su capacidad de vengarse de sus adversarios. El segundo es una definición “práctica” de dicho poder (vv. 3c-5): la potencialidad destructora de la manifestación del guerrero cósmico, capaz de trastornar el ámbito creatural. El v. 6 retoma los dos elementos precedentes más importantes: se insiste en la cólera divina y se describen una vez más sus efectos en la naturaleza («las rocas se quiebran», v. 6d).

En la primera mitad del v. 6 el poeta utiliza dos verbos que sirven de contrapeso a los tres del verso anterior. Si en el v. 5 se hablaba de “temblar”, “estremecerse” y “levantarse”, aquí nos encontramos con

"aguantar" y "resistir". Sin embargo, el uso del pronombre interrogativo «¿quién?» confiere un carácter negativo a estos dos verbos, que equivaldrían a «nadie aguantará» y «nadie resistirá». Estamos, por tanto, en la misma onda.

El v. 6a-b está construido de forma quiástica: "enojo" (a) – "aguantar" (b) – "resistir" (b') – "cólera" (a'). La ira divina constituye un lugar común en la poesía hebrea. Salvo en Os 7,16, el término hebreo por "enojo" (o "indignación", "ira", etc.) se aplica siempre a la manifestación punitiva de Yahvé. El equivalente hebreo de "cólera" (*ḥărôn 'ap*) implica la denotación de "calor" o "ardor", y siempre está relacionado con la ira divina. En el v. 6c aparece otro sinónimo de los dos anteriores ("furor") y se explicita la naturaleza ígnea de la cólera divina («se derrama como fuego»). La presencia teofánica del fuego (en relación con la ira de Yahvé, o identificada con ella) es habitual en la poesía hebrea. Basten unos pocos textos:

> Yahvé en persona viene de lejos,
> ardiente su ira y pesada su opresión.
> Sus labios desbordan *furor*,
> su lengua es *fuego* que devora. (Is 30,27)
>
> Derramaré sobre ti mi *ira*,
> soplaré contra ti el *fuego* de mi furia. (Ez 21,36)
>
> Voy a congregar a los reinos
> Para derramar sobre vosotros mi *furor*,
> todo el ardor de mi *cólera*.
> Porque el *fuego* de mi *celo*
> devorará la tierra entera. (So 3,8)

Este último texto manifiesta una clara afinidad con la primera parte de Nahúm que venimos comentando. Queremos resaltar especialmente la presencia del término "celo(s)", de la misma raíz que el adjetivo "celoso" de 1,2a (*qānā'*). En el AT hebreo "cólera", "celo(s)" y "fuego" divinos son elementos indisociables. Desde la antropología fisiológica, todo tiene su explicación: los celos mueven a la cólera, y ésta se manifiesta tanto en el ardor del rostro como en la agresividad. La acción punitiva del dios del AT está diseñada a partir de este elemental esquema.

La mención de las rocas en el v. 6d exige una llamada de atención. Al contrario que “montañas”, “tierra” o “cimientos del orbe”, no es habitual en el AT que el elemento “rocas” forme parte de una descripción teofánica de castigo. Sólo contamos con un texto en el que el término en cuestión está relacionado con la cólera, pero dicho del ser humano. Dice Bildad a Job:

> Tú, que te destruyes con tu cólera,
> ¿quedará desierta la tierra por tu causa?,
> ¿se desplazarán las *rocas* de su sitio? (Jb 18,4)

La cólera de Job no puede equipararse con la cólera divina; el poder destructivo de su furor se volverá contra él mismo. Bien es verdad que no se menciona a Yahvé, pero creemos legítimo hacer una transposición, y deducir: la ira divina sí es capaz de hacer que las rocas se desplacen de su sitio.

Decir que «las rocas se quiebran» ante Yahvé (1,6d) tiene una clara implicación teológica. La frase quiere decir que no hay poderes humanos que puedan hacer frente al poder divino. No hemos de olvidar que, en el AT, “Roca” es uno de los epítetos más comunes y familiares de la divinidad. Que Yahvé sea “la” Roca de Israel significa que sólo en Él puede el pueblo de la alianza apoyarse o mantenerse con firmeza y a salvo. Ningún pueblo o imperio puede sustituir a Yahvé en esa función. Los textos son numerosos, pero basta con consultar 1 S 2,2; 2 S 22,3; Is 30,29; Sal 18,32.47; 19,15; 62,3.7; 89,27; 144,1. En consecuencia, Nahúm viene a decir (aunque no léxicamente, sí en el plano de la imagen) que ninguna “roca humana” puede mantenerse en pie cuando sopla la ira ardiente del guerrero de los cielos.

Los vv. 7-8, con los que termina esta primera parte del libro de Nahúm, recuperan la ambivalencia observada en el v. 3ab. Comparemos ambos textos:

> Yahvé tardo a la cólera, pero... a nadie deja impune (3ab)
> Bueno es Yahvé... (pero)... extermina a los que se alzan contra él (7a.8b)

A una persona medianamente sensible puede sorprenderle esta confesión de la bondad de Yahvé, sobre todo después de la terrorífica y sobrecogedora visión que el poeta nos acaba de ofrecer del dios he-

breo. Esta confesión de fe es importantísima en la tradición bíblica, pero sin duda está teñida de un fuerte colorido nacionalista, como veremos después. La bondad de Yahvé sobresale, como es natural, en contextos litúrgicos (véase, entre otros muchos textos, Sal 25,8; 34,9; 54,8; 73,1; 100,5; 104,28; 106,1; 107,1; 118,1; 135,3; 136,1; 145,9; 1 Cro16,34), de los que sin duda se hace eco aquí Nahúm. Sorprende, sin embargo, su ausencia de la profecía. Aparece excepcionalmente en Jr 33,11, pero casualmente el profeta está citando una alabanza en el templo.

El colorido litúrgico continúa en el hemistiquio siguiente: «un refugio el día de la angustia». Esta frase pudo tener en su origen connotaciones bélicas, las que sin duda presenta aquí. El profeta anima a sus compatriotas a permanecer firmes y refugiarse en Yahvé ante las adversidades causadas por sus enemigos: Nínive caerá sin tardar. A pesar de las mencionadas connotaciones, es evidente que «el día de la angustia» se convirtió en un cliché literario, que describía los momentos trágicos, de diversa índole, padecidos por un individuo o una colectividad. Pero vayamos por pasos. Antes de nada, detengámonos un momento en la palabra "refugio" para comprobar sus connotaciones, y así entender mejor el texto que estamos comentando.

El término hebreo por "refugio" (*mā'ôz*) denota en primer lugar una fortaleza material defensiva y/o un baluarte donde la gente podía acogerse en caso de un eventual ataque enemigo. Igual que en castellano, dicha palabra hebrea presenta un desplazamiento significativo desde la perspectiva humana; puede hablarse de "la fortaleza" física, psicológica, material o política. El Salterio (de nuevo estamos en el ámbito litúrgico) proporciona abundantes ejemplos de "fortaleza" (o "refugio", "amparo") en sentido teológico: Yahvé es el refugio de la persona íntegra o de su pueblo fiel (Sal 27,1; 28,2; 31,3.5; 43,2). La piedad del Salterio fue acogida en instancias proféticas o sapienciales; p.e. Is 17,10; 25,4; 27,5; Jr 16,19; Jl 4,16; Pr 10,29 (véase Ne 8,10). Sal 37,39 revela una cercanía especial a nuestro texto:

> La salvación del honrado viene de Yahvé;
> él es su *refugio* en tiempo de *angustia*.

El problema de una persona o un colectivo radica en rechazar el refugio divino y buscar amparo en otras instancias, como pueden ser

la riqueza (véase Sal 52,9) o, sobre todo, el poder político. En el antiguo Israel, tal como aparece principalmente en la predicación profética, refugiarse en la superior fuerza política de otro país implicaba en la práctica un acto de apostasía. Era una forma de renunciar al amparo de Yahvé, es decir, de rechazar los términos de la alianza, de divinizar el poder político y armamentístico. Leemos en Is 10,3: «La *fuerza* del faraón se os convertirá en vergüenza» (Is 30,2), es decir, el poder del faraón al que os habéis acogido será la causa de vuestro oprobio y destrucción. La relación entre "fortaleza" y poder político puede rastrearse también en Is 23,14; 17,9; Na 3,11.

Como hemos dicho antes, «el día de la angustia» (v. 7b) acabó convirtiéndose con el tiempo en un cliché. En cierta medida, la expresión en cuestión es semejante a «el tiempo de la angustia». También en castellano los términos "día" y "tiempo" comparten campo significativo. Como Na 1,7b, numerosos textos nos hablan del *día* o del *tiempo* de la angustia. En ellos advertimos que ambas expresiones se refieren a momentos indeterminados de tensión psicológica sufridos por un individuo o una colectividad. Las tribulaciones individuales son mencionadas, por ejemplo, en Gn 35,3; Jr 15,11; 16,19; Sal 9,10; 10,1; 20,2; 37,39; 50,15; 77,3; 86,7; Pr 24,10; 25,19. La angustia colectiva ante un peligro eventual o real (con frecuencia un acoso bélico o la prepotencia del enemigo) queda reflejada en 2 R 19,3; Is 33,2; Jr 14,8; 30,7; Ab 12.14; Ha 3,16. El día de angustia específico para Israel será el «Día de Yahvé» mencionado en So 1,15 (véase Jl 2,10-11; Am 5,18-20).

Entenderemos ahora mejor la llamada de Nahúm a buscar refugio en Yahvé en momentos agónicos, rechazando alianzas perniciosas en otros ámbitos políticos. Las fortalezas de los enemigos de Yahvé serán reducidas a escombros, que aplastarán a todos que se hayan refugiado en ellas. Hay que confiar en Yahvé incluso cuando «sobreviene la inundación» (1,8a). Esta expresión no alude al diluvio (como sugiere la Nueva Biblia de Jerusalén en nota); es, sin más, otra imagen relativa a la agresividad de la cólera (véase Pr 27,4) o a los desastres que acompañan a un azote bélico (véase Dn 9,26; 11, 22). Sólo Jb 38,25 ofrece una lectura obvia del término "inundación". Pero Sal 32,6 ofrece la mejor comprobación de lo que venimos diciendo:

Por eso, quien te ama te suplica
cuando llega el *tiempo de la angustia*.
Y, aunque sobrevenga una *inundación*,
sus aguas jamás le alcanzarán.

Observamos la correspondencia de este texto con Na 1,7b y 8a. La única diferencia entre ambos textos radica en el sujeto y la causa de la angustia: mientras en el salmo se trata de un individuo presa de una desgracia no especificada, Nahúm se refiere a la situación de un colectivo (plurales en v. 7a y 7c; seguramente los israelitas) ante un inminente peligro. Pero Yahvé reconocerá en esos momentos angustiosos «a los que a él se acogen» (v. 7c).

Nos queda, sin embargo, una importante pregunta relacionada con el v. 8: ¿A la acción de quién o de quiénes sirve de imagen bélica la "inundación"? ¿Se trata de las consecuencias letales de una acción bélica enemiga, o más bien de la destrucción infligida por Yahvé a quienes se oponen a él (sean israelitas o enemigos del pueblo elegido)? En el primer caso, el profeta estaría previniendo a sus compatriotas del error de perder la esperanza, arrojándose en brazos de las potencias enemigas. Recordemos que, en la época de Nahúm, Israel se hallaba bajo la tutela de Asiria, a pesar de que por entonces este imperio se iba desmoronando por momentos. En cualquier caso, aun en el supuesto de que el texto no fuera original del profeta, su valor de reflexión catequética sería indiscutible: el pueblo de Israel contaba con una larga hilera de fracasos políticos por haber dudado de la eficacia de la mano de Yahvé y haberse acogido al amparo de potencias extranjeras. ¡No cometamos más errores! En el segundo caso, la "inundación" reflejaría de forma imaginativa la acción punitiva del Yahvé guerrero; él sería el enemigo de quienes se oponen a sus designios. Y creemos que éste es el sentido que se desprende de la reflexión de Nahúm. No hay más que contemplar la inclusión textual que forman el v. 2cd («adversarios» – «enemigos») y el v. 8bc («los que se alzan contra él» – «sus enemigos»). El dios celoso y vengador es quien extermina, como si de una inundación se tratara, a quienes se alzan contra él.

De todos modos, conviene introducir una precisión teológica muy importante. Si Yahvé es un dios invisible, que trasciende el

mundo de sus creaturas, ¿de qué forma puede vengarse de sus enemigos? Ya hemos visto que el antiguo israelita (de forma no distinta a sus vecinos) contemplaba los desastres naturales (tormentas acompañadas de aparato eléctrico, terremotos) como acciones punitivas de una divinidad encolerizada. Pero había otro supuesto, fruto del pragmatismo teológico de la profecía: los fracasos políticos, las derrotas en el campo de batalla y la sumisión obligatoria a las potencias extranjeras. Y la lista es larga: Filistea, Aram, Egipto, Asiria, Babilonia (y, más tarde, Persia, Grecia y Roma). Los profetas siempre interpretaron las amenazas y los desastres de la nación como amenazas y desastres propiciados por Yahvé para tomar revancha de las infidelidades de su pueblo. Si ninguna nación extranjera podía alardear de tener un dios más poderoso que Yahvé, lógico era pensar que las catástrofes políticas padecidas por los israelitas no se debían al poder de los dioses de las naciones enemigas, sino a la acción u omisión de su dios, que se aliaba activamente con dichas naciones («Yahvé ha pisado en el lagar / a la doncella capital de Judá», Lm 1,15ef; «Yahvé ha destruido sin piedad / todas las moradas de Jacob», Lm 2,2ab), o bien se colocaba pasivamente las manos a la espalda, como advierte dramáticamente el autor de Lamentaciones (2,3cd). Desde este punto de vista, quizá peca de teórica la disyuntiva planteada líneas arriba: si la inundación se refiere a una acción enemiga o a la propia actividad punitiva de Yahvé. En definitiva, si alguien ataca, somete o destruye a Israel es porque Yahvé lo permite. En Is 45,1 vemos sorprendidos que Ciro es nada menos que el Ungido de Yahvé, a quien ha tomado de la diestra para someter naciones. ¿Y qué decir de Is 10,5-6? Leámoslo:

> ¡Asiria, bastón de mi ira,
> vara que mi furor manipula!
> Contra gente impía voy a manejarlo;
> voy a mandarlo contra el pueblo objeto de mi cólera,
> para que saquee y pille por completo,
> para hacer que lo pateen como el lodo de las calles.

No hace falta aclarar que ese pueblo objeto de la cólera divina es el propio pueblo de la alianza. Así interpreta el Primer Isaías la invasión asiria del siglo VIII. Por todo ello, Nahúm reclama de su pueblo fideli-

dad y esperanza en la acción de Yahvé. Sólo quienes busquen refugio en él se librarán «el día de la angustia... cuando sobrevenga la inundación» (cf. vv. 7b.8a).

Y así llegamos al final del primer poema del libro de Nahúm. Recordemos que el profeta centra su atención en el anuncio de la caída estrepitosa de Nínive, que ocupará la mayor parte del libro (2,2 – 3,19). Sin embargo, antes de explayarse en los llamativos versos que describen la caída de la capital asiria, Nahúm ha querido presentar las credenciales del invencible dios guerrero, bajo cuyo poder sucumbirá. Los celos que siente Yahvé por su pueblo (véase 1,2a) no permitirán por más tiempo la humillación de Israel a manos asirias.

Sentencias proféticas sobre Judá y Nínive (1,9-2,1.3)

(s*obre Judá*)

9b ¡Él es quien ejecuta el exterminio.
La *angustia* no se repetirá*!
10 *Sólo son una* maraña de espinos,
***y cuando su embriaguez llegue al límite*,**
serán consumidos *como un haz* de paja seca.

(*sobre Asur*)

9a ¿Qué *tramáis* contra Yahvé?
11 ¡De ti ha salido el que tramaba
el mal contra Yahvé,
el consejero de Belial!

(*sobre Judá*)

12 *Esto* dice Yahvé:
Aunque estén sanos y sean muchos,
serán *cortados* y desaparecerán.*
Si te he humillado,*
no volveré a *hacerlo*,
13 pues ahora quebraré
el yugo que te ha colocado,*
romperé tus cadenas.

(*sobre el rey de Nínive*)

14 Esto te depara Yahvé*:
tu apellido no tendrá descendencia*;
extirparé del templo de tus dioses
imágenes esculpidas y fundidas;
prepararé tu tumba, porque eres despreciable.

(*sobre Judá*)

2 1 ¡Mirad por los montes
los pies del mensajero
que anuncia la paz!
Celebra tus fiestas, Judá;
cumple tus votos,
que ya no volverá
a pasar por ti Belial:
¡ha sido completamente extirpado!
3 Yahvé *devuelve a Jacob su esplendor*,
como *el esplendor* de Israel*.
Devastadores la habían devastado,
habían destruido *su ramaje.**

V. **1**,9 «no se repetirá», lit. «no se alzará por segunda vez».
V. 12 (a) La traducción del v. 12bc es totalmente conjetural. El hebreo es casi ininteligible.
(b) O bien: «Si te he maltratado».
V. 13 Lit. «su yugo sobre ti».
V. 14 (a) Lit. «Yahvé ha ordenado sobre ti».
(b) Lit. «tu nombre no volverá a ser sembrado».
V. **2**,3 (a) Otros prefieren «viña» (*gpn*) en lugar de «esplendor» (*g'wn*).
(b) «su ramaje»; otros: «sus sarmientos». Véase comentario.

Estamos ante un ramillete de oráculos muy complejo desde el punto de vista literario. El primero de ellos (1,9-11) presenta un problema básico: ¿está dirigido realmente contra Asiria? El v. 11 parece que sí, pero hay autores que separan del conjunto los vv. 9-10 y los aplican a Judá (así la *Nueva Biblia de Jerusalén*). Los vv. 12-13 se refieren sin duda a Judá, pues sólo a su país puede decir Yahvé: «Si te he humillado, no volveré a hacerlo, pues ahora quebraré tu yugo...».

También el v. 14 parece estar dirigido contra Asiria, pues, si tuviera como objetivo a Judá, no carecería de sentido hablar de destrucción, cuando en los versos inmediatamente precedentes se ha prometido liberación y restauración al país. Al comienzo del cap. 2 parece haber un desplazamiento de versículos, pues el v. 2 no encaja entre los vv. 1 y 3, razón por la que lo hemos colocado al comienzo de la sección siguiente (*Ruina de Nínive*).

Todas estas irregularidades textuales quedan reflejadas en los cambios de versículos, algunos radicales, llevados a cabo por traductores e intérpretes, que tratan de buscar una "lógica" en el conjunto que comentaremos a continuación (1,9 – 2,3). Un ejemplo de tales cambios se encuentra en la *Biblia del Peregrino*, que altera así el orden de los versículos: 9b.9a.11.2b.10.12b.14b.14a.12a.13. Otro ejemplo de inseguridad textual lo ofrece la *Nuovissima Versione de la Bibbia*, que prefiere el siguiente orden: 9b.10a.9a.2b.10b.11a.13.14a.11b.14b. Son dos ejemplos llamativos; la mayor parte de los intérpretes ofrecen cambios menos drásticos. Sin embargo, es preferible dejar más o menos el texto como está y comentar a su debido tiempo las eventuales irregularidades que vayan surgiendo.

El conjunto de los vv. 9-11 estaría dirigido, a primera vista, contra los asirios, cuya opresión política sobre Judá es interpretada como una confabulación contra Yahvé. El problema de este (sin duda hipotético) conjunto radica en el repentino cambio de persona: de la segunda del plural («¿Qué tramáis...?», v. 9a) a la tercera del plural («porque ellos», v. 10a). Esta irregularidad podría obviarse si colocásemos el v. 9a delante del v. 11:

9a ¿Qué *tramáis* contra Yahvé?
11 ¡De ti ha salido el que *tramaba*
el mal contra Yahvé,
el consejero de Belial!

El cambio es sugerente por dos razones. En primer lugar, la presencia del verbo "tramar" en ambos versos. En segundo lugar, si consideramos como inicio del poema el v. 9b («Él es quien ejecuta el *exterminio*»), descubrimos un empalme natural con el final del poema precedente («*Extermina* a los que se alzan contra él», v. 8b).

Alguien podría objetar que también en esta hipotética reconstrucción hay cambio de personas: de la segunda del plural («¿Qué tramáis...?») a la segunda del singular («De ti ha salido...»). Pero no hay que olvidar el valor colectivo de ese singular. En una alocución profética, es habitual el uso del verbo en plural cuando el elemento aludido es un colectivo, sobre todo un país.

Comenzamos, pues, con los vv. 9b-10, que, dado su contenido, van dirigidos a Judá. Como hemos observado, el uso de la raíz "exterminar" (*kālâ*) por parte del poeta establece una conexión ideal con el final del poema anterior. El guerrero Yahvé es el único capaz de ejecutar un exterminio radical. El reino de Judá, sometido a la angustia del dominio político y de la colonización cultural asiria, sólo debe confiar en Yahvé, pues tal situación no volverá a repetirse (véase v. 9c) cuando acabe con el opresor. Conviene observar otra conexión del v. 9c con el poema precedente, concretamente con el v. 7b: la repetición del sustantivo "angustia" (*ṣārâ*).

El v. 10 es tan enmarañado textualmente como los espinos de los que habla. Para que el lector se haga una idea de las dificultades textuales, el verso dice literalmente: «Porque incluso espinos enmarañados y cuando se emborrachen borrachos, como paja seca serán consumidos está lleno». Hemos tratado, no sin dificultad, de recomponer un poco el texto y ofrecer una traducción plausible, aunque en el marco de la conjetura. Iremos exponiendo paso a paso las razones de nuestra recomposición.

La primera imagen merece un poco de atención. El término hebreo por "espinos" (*sîrîm*) aparece en la Biblia hebrea sólo en seis ocasiones. Nos interesa sobre todo Os 2,8. En un texto amenazador contra Israel-Esposa infiel, dice el profeta:

> Por eso, cerraré su camino con *espinos*,
> la cercaré con seto
> y no volverá a encontrar sus senderos.

Sin duda Oseas se está refiriendo al tenebroso futuro que aguarda al pueblo infiel. Podemos pensar con buena lógica en el asedio de Samaría por parte de los invasores asirios. Israel no podrá rehacer sus senderos, es decir, no podrá vivir con la libertad con la que hasta

entonces vivía. En este contexto, el enemigo es descrito como los espinos que estrecharán a Israel (verbos “cerrar” y “cercar”); quedará el país como una planta que intenta en vano zafarse de la asfixia provocada por los espinos (véase Lc 8,7). Si aplicamos ahora el contenido de la imagen a nuestro texto de Nahúm, es evidente que el profeta está aludiendo a la sofocación política y cultural infligida por el enemigo asirio.

El cuadro de los borrachos (v. 10b) necesita también una explicación. Nahúm no está describiendo las celebraciones orgiásticas de los asirios, sino utilizando una imagen frecuente en la profecía: la de la copa de Yahvé. Leamos a Isaías para hacernos una idea de lo que quiere decir Nahúm:

> 17 Espabila ya y levántate, Jerusalén...,
> que bebiste de la mano de Yahvé
> la copa de su cólera...
> 19 Has padecido ruina y destrucción,
> hambre y espada...
> Por eso, escucha esto, desgraciada,
> *borracha, aunque no de vino*...
> 22 Pero ahora quito de tu mano
> la copa de vértigo...
> 23 La pondré en manos de tus verdugos. (Is 51,17.19.21.22.23)

Según Isaías, Jerusalén ha padecido una borrachera, aunque no de vino; ha bebido de la copa emponzoñada de Yahvé un licor que la ha aturdido, la ha incapacitado para regirse y defenderse. En tal situación, el enemigo ha hecho estragos en ella sin oposición alguna. También Jeremías ilustra el tema de la copa de Yahvé:

> Yahvé, dios de Israel, me dijo: «Toma de mi mano esta copa de aguardiente y házsela beber a todas las naciones adonde te envío. Que beban y se tambaleen y enloquezcan ante la espada que arrojo en medio de ellos». (Jr 25,15)

Podemos leer también Lm 4,21 y Ez 23,31-33. En todos los casos sobresale claramente el contexto bélico, como hemos de suponer en el caso de Nahúm que nos ocupa: «Cuando su embriaguez llegue al límite» (v. 10b) significa «Cuando hayan apurado la copa que yo les voy a enviar».

El profeta nos ofrece una nueva imagen, la de la "paja seca", también tradicional en la literatura hebrea. Los textos son abundantes, pero basta con unos pocos para cerciorarnos del alcance de la imagen:

> Tu gran victoria destruye al adversario;
> lanzas tu incendio y *los consumes como paja*. (Ex 15,7)
>
> Apenas plantados, apenas sembrados...
> sopla sobre ellos y se agostan,
> y el vendaval los arrebata *como paja*. (Is 40,24)
>
> Mira, se han convertido en *paja*
> que el fuego *consume*. (Is 47,14)
>
> Mirad que llega el día ardiente como un horno,
> cuando arrogantes y malhechores serán la *paja*. (Ml 3,19)

De este surtido de textos se desprenden al menos dos aspectos. En primer lugar, el contexto punitivo (a veces bélico); en segundo lugar, el referente de la imagen: la gente que, por su falta de consistencia ética, se ha convertido en enemiga de Yahvé. Son deshechos humanos, material social inservible y perjudicial, destinado a la aniquilación.

En tres de los textos mencionados previamente (Ex 15,7; Is 47,14; Ml 3,19), la consunción de la "paja" está relacionada con la actividad del fuego divino. El uso del verbo "consumir" (*'ākal*, lit. «comer») en dos de ellos subraya la total desaparición de la paja. Si vamos ahora a nuestro texto de Nahúm (v. 10c), descubrimos la presencia de "consumir/comer", si bien está ausente la referencia al fuego. Creemos, sin embargo, que esta ausencia no es en modo alguno un obstáculo para deducir que Nahúm está pensando en el fuego de la cólera divina, aunque no hable explícitamente de él.

Llegados aquí, comprenderemos mejor el alcance del v. 10: Asiria va a beber la copa de la cólera de Yahvé, que la emborrachará y la dejará débil, inerme e incapaz de reaccionar; aunque los asirios hayan sido para Judá una maraña de espinos hirientes y asfixiantes, se convertirán en paja desechable, destinada a ser consumida (por el fuego divino).

En los vv. 9a.11 cambiamos de escenario; el objetivo es ahora el imperio asirio, uno de los enemigos de Israel más irritantes, que dejó

sus huellas colonizadoras en Palestina durante un siglo. El pragmatismo teológico de los profetas lleva a Nahúm a interpretar el imperialismo asirio como una colonización del Yahvismo. El plan urdido por Asiria contra el territorio israelita se desvela como un ataque frontal al propio Yahvé (v. 9a). El diseño teológico de la alianza implicaba esta lectura. Por otra parte, según las categorías definidoras de la Guerra Santa, un encontronazo bélico entre dos países suponía, en definitiva, una lucha entre sus respectivas divinidades.

Tramar deliberadamente el mal contra un dios (v. 11ab) supone alcanzar la cima del necio titanismo humano. En la Biblia hebrea es frecuente la expresión "urdir el mal" (o "tramar desgracias") contra alguien. Basta con consultar, entre otros textos, Est 9,24; Jr 48,2; 49,30; Ez 38,10; Za 8,17; Sal 35,4; 41,8; 140,3; Ne 6,2. A veces es el propio Yahvé quien proyecta desgracias contra alguien (Jr 18,8; Mi 2,3; véase Lm 2,8). La cualificación moral negativa de tales acciones radica en parte en la posibilidad de obrar de forma contraria, planeando el bien o construyendo la paz, como vemos en los siguientes textos:

> Aunque vosotros tramasteis el *mal* contra mí, Elohim tramó con ello el *bien*, para hacer sobrevivir, tal como hoy ocurre, a un pueblo numeroso. (Gn 10,20)

> Al filo de cumplírsele a Babilonia setenta años, yo os visitaré y confirmaré en vosotros mi favorable promesa de devolveros a este lugar; pues sé muy bien los planes que tengo pensados para vosotros –oráculo de Yahvé–: planes de *paz*, no de *desgracia*; planes de daros un porvenir de *esperanza*. (Jr 29,10-11)

En la mayoría de los textos citados arriba sobresale claramente el contexto bélico, como en Na 1,11. Los planes de Asiria son tan perversos (contrarios a la paz y la esperanza que Yahvé tiene pensadas para Israel) que el poeta denomina al personaje anónimo escondido tras el v. 11a (probablemente el emperador asirio) «consejero de Belial» (v. 11c). Surge, pues, la contraposición entre los planes de Yahvé y los proyectos del emperador-Belial. ¿Pero qué personaje es este Belial?

Los expertos no están de acuerdo en la etimología de este nombre, pero se va abriendo paso la tesis de que Belial, a tenor del hebreo (*belî-ya'al*), podría significar "in-útil", "sin-valor", o abstractamente "in-utilidad", "in-eficacia". El nombre de Belial aparece con cierta fre-

cuencia en la Biblia hebrea, en diversos contextos. A tenor de 2 S 22,5, los «torrentes de Belial» están en paralelismo con «olas de la muerte» y «lazos del Seol», lo cual da a entender que, de alguna forma, Belial era una figura relacionada con el mundo subterráneo y los poderes del Caos. La expresión «hijos de Belial» se aplicaba en el antiguo Israel a personas transgresoras de los órdenes social (Jc 20,13; 1 R 21,10-13), político (1 S 10,27; 2 S 20,1; 2 Cro 13,7) y religioso (1 S 2,12). (Por regla general, las versiones vernáculas suelen recurrir al término "malvado", "ruin" o "perverso" para traducir el original «hijo de Belial».) Con el correr de los siglos, esta misteriosa personalización (conocida también como Beliar) fue relacionada con el principio del mal opuesto a los planes de Yahvé, es decir, con Satán. La literatura apocalíptica lo definió como jefe de las huestes que se opondrían a Yahvé en la batalla escatológica final.

Tengamos en cuenta todo este arsenal de datos y observemos el doble paralelismo de nuestro texto: uno sinonímico ("mal – Belial") y otro antitético ("Belial – Yahvé"). La lección de fondo es que la maldad constituye una in-utilidad, pura in-eficacia ante el poder de Yahvé. El emperador asirio se ha aconsejado de Belial, por eso sus planes se manifestarán inútiles e ineficaces. Proponemos la observación de un último detalle: el paralelismo entre "tramar" y "aconsejar(se)", que aparece también en Ez 11,2:

> Él me dijo: Hijo de hombre, éstos hombres son *los que traman el mal, los que aconsejan el mal* en esta ciudad...

El contexto, claramente bélico, describe una terrorífica acción punitiva de Yahvé, como la que sin duda aguarda al imperio asirio.

La unidad siguiente (vv. 12-13) presenta algunas dificultades, principalmente la aparente discontinuidad entre el contenido de ambos versículos. Si observamos bien, veremos que la forma verbal «estén sanos» carece de un antecedente claro; por otra parte, la imagen vegetal implícita en el verbo "talar" remite a la imagen vegetal precedente ("espinos", v. 10a), con la que podría estar relacionada. Además, los vv. 12d-e.13 forman un oráculo de liberación dirigido a Judá, que poco parecen tener que ver con el v. 12bc. Por éste y otros motivos, algunos exegetas prefieren el siguiente orden: 9bc.10.12bc.9a.11.12a.d-e.13. El texto quedaría reformado del siguiente modo:

(*sobre Judá*)

9b ¡Él es quien ejecuta el exterminio.
La angustia no se repetirá!
10 Sólo son una maraña de espinos,
y cuando su embriaguez llegue al límite,
serán consumidos como un haz de paja seca.
12b Aunque estén sanos y sean muchos,
serán cortados y desaparecerán.

(*sobre Asur*)

9a ¿Qué tramáis contra Yahvé?
11 ¡De ti ha salido el que tramaba
el mal contra Yahvé,
el consejero de Belial!

(*sobre Judá*)

12 Esto dice Yahvé:
Si te he humillado,
no volveré a hacerlo,
13 pues ahora quebraré tu yugo,
romperé tus cadenas.

Naturalmente se trata de una mera hipótesis de trabajo. Bien, lo único que pretendemos con esto es que el lector advierta las enrevesadas dificultades que presenta esta parte del libro de Nahúm.

El v. 12 comienza con una de las fórmulas de introducción oracular más familiar en la profecía hebrea: «Esto dice Yahvé». ¡Y es la única que aparece en todo el libro! Esta insólita recurrencia podría hacer dudar de la originalidad de la fórmula en el libro de Nahúm, pero no hay razones objetivas para tal sospecha. En cambio, sí parece un añadido redaccional (no inhabitual en la literatura profética) la fórmula «Oráculo de Yahvé Sebaot», que podemos ver en 2,14 y 3,5. Pero no se trata de un caso aislado, pues la fórmula «Esto dice Yahvé» tampoco aparece en Habacuc y Sofonías, dos profetas más o menos de la misma época que Nahúm. ¿Simple coincidencia? Más que proclamas puestas en boca de Yahvé, los oráculos de estos tres profetas parecen reflexiones teológicas (eso sí, perfectamente alineadas con el espíritu

profético). ¿Acaso no tenían conciencia de haber sido enviados por Yahvé, al contrario que otros profetas anteriores o posteriores a ellos? Nunca lo sabremos.

En cualquier caso, este breve oráculo (vv. 12-13) cuenta, en cuanto a forma y contenido, con un profundo enraizamiento en la literatura profética: el tema del castigo temporal (y educativo) de Israel por parte de su dios, unido al de la destrucción del enemigo (v. 12b-e). Los agresores son definidos como "sanos y numerosos" (la traducción es conjetural; véase nota textual). El adjetivo hebreo por "sano" (de la misma raíz que *shalom* = "paz") denota plenitud y prosperidad. El enemigo, aparte de ser numeroso, está en plenitud de forma (bélica). Sorprende en este contexto el uso del verbo "ser cortado" (¡único término "sano" en este corrompido versículo!). ¿Pero qué sentido puede tener aquí? El verbo en cuestión (*gāzaz*) significa propiamente "esquilar (ovejas)", como puede verse en Gn 31,19; 38,12s; Dt 15,19; 1 S 25,2.4.7.11; 2 S 13,23s. En Is 53,7 contamos con una imagen aplicada al Siervo: «como oveja muda ante quienes la esquilan». Sólo hay en la Biblia hebrea tres textos con el significado de "rapar(se)" (dicho de la cabeza de las personas: Jr 7,29; Mi 1,16; Jb 1,20), y los tres en contextos lamentatorios ante una desgracia inminente o presente:

> *Córtate* tu melena y tírala,
> y entona por los calveros una elegía,
> pues Yahvé ha desechado y repudiado
> a la generación objeto de su cólera. (Jr 7,29)

> ¡*Córtate* el pelo y aféitate
> por tus hijos queridos;
> ensancha tu calva como la del buitre,
> porque se van desterrados lejos de ti! (Mi 1,16)

> Se levantó Job, rasgó su manto y *se rapó* la cabeza; después cayó en tierra en actitud humillada... (Jb 1,20)

Como podemos ver, estos textos connotan humillación, y su *pathos* es claramente elegíaco. Es posible que éste sea el sentido que Nahúm quiere transmitir en nuestro texto. El agresor "será cortado", es decir, humillado y desechado, a pesar de su aparente fortaleza. El tono elegíaco va implícito en el verbo.

Otra explicación posible es la ofrecida por los intérpretes que colocan este hemistiquio (v. 12b-c) después del v. 10 (véase la hipótesis mencionada líneas arriba). En este caso, el verbo "ser cortado" tendría su explicación en el contexto de los "espinos" y la "paja". Creemos, sin embargo, que esta hipótesis es menos probable que la que acabamos de ofrecer, pues el verbo hebreo correspondiente a "ser cortado" sólo se aplica en la Biblia a la lana de las ovejas o al cabello humano, *nunca* a la tala o siega de elementos vegetales.

Si el enemigo está destinado a la desaparición (v. 12c), Israel podrá respirar tranquilo: «Si te he humillado, no volveré a hacerlo» (o bien: «Si te he maltratado, no volveré a hacerlo»). Se entiende que la humillación o el maltrato ha sido infligido por el enemigo, que en este caso (algo típico en la profecía) ha actuado como instrumento de Yahvé.

A la humillación sigue el consuelo: «pues ahora quebraré el yugo que te ha colocado, / romperé tus cadenas» (v. 13). Las imágenes del "yugo" (o bien "coyundas") y de las "cadenas" son tópicas en la literatura profética. El yugo suele describir metafóricamente la opresión en general (Is 58,6.9), pero específicamente el dominio ejercido por el enemigo:

> Entonces tomó el profeta Jananías el yugo que llevaba en el cuello el profeta Jeremías y lo rompió, y habló así en presencia de todo el pueblo: «Esto dice Yahvé: Así romperé el yugo de Nabucodonosor, rey de Babilonia... y lo retiraré del cuello de todas las naciones». (Jr 28,10-11)
>
> En Tafnis el día se convertirá en tinieblas cuando yo quiebre allí el yugo de Egipto y se acabe el orgullo de su fuerza. (Ez 30,18)
>
> Y sabrán que yo soy Yahvé cuando despedace las coyundas de su yugo y los libre del poder de los que los tienen esclavizados. (Ez 34,27)

Ante estos testimonios literarios, huelga decir que Nahúm se está refiriendo en 1,13 al poder político asirio que tiene subyugados a los judaítas. Otro tanto puede decirse del término "cadenas" (o "ataduras"), símbolo del sometimiento y de la imposibilidad de actuar en libertad (Is 28,22), específicamente en el ámbito político (Sal 2,3). Pero contextualicemos el término para captar mejor sus connotaciones:

[2] Sacúdete el polvo y levántate,
cautiva Jerusalén.
Líbrate de las *ataduras* de tu cerviz,
cautiva hija de Sión.
[3] Porque así dice Yahvé:
de balde fuisteis vendidos
y sin plata seréis rescatados. (Is 52,2-3)

[13] Pero clamaron a Yahvé en su apuro,
y él los libró de sus angustias.
[14] Los sacó de las tinieblas y la sombra,
rompió todas sus *cadenas*. (Sal 107,13-14)

Pero hay dos testimonios de Jeremías que combinan “yugo” y “cadenas/ataduras”, como nuestro texto de Nahúm:

> [2] Así me ha dicho Yahvé: «Hazte unas *ataduras* y un *yugo*, póntelos sobre la cerviz [3] y envíalos al rey de Edom, al rey de Moab... por medio de los embajadores que vienen a Jerusalén..., [4] y dales estas instrucciones para sus señores: “Así dice Yahvé Sebaot, dios de Israel: [5] Yo hice la tierra, el hombre y las bestias... y di todo a quien me plugo. [6] Ahora yo he puesto todos estos países en manos de mi siervo Nabucodonosor, rey de Babilonia”» (Jr 27,2-6)

> [8] Acontecerá aquel día –oráculo de Yahvé– que romperé el *yugo* de sobre tu cerviz y arrancaré tus *ataduras*, y no te servirán más los extranjeros, [9] sino que Israel y Judá servirán a Yahvé su dios y a David su rey, que yo les suscitaré. (Jr 30,8-9)

El simbolismo habla por sí solo. El país dominado es como un animal de tiro que tiene que soportar yugo y coyundas, y caminar por donde el arriero le indica. Como podemos ver, el texto de Nahúm se adecua perfectamente a la tradición profética, según hemos indicado líneas arriba. El poder socio-político asirio se deja sentir como un pesado yugo sobre el cuello de Judá. Pero la promesa de Yahvé (subrayada por el «ahora» con que comienza el v. 13) no tardará en cumplirse.

El v. 14 se refiere claramente al poder asirio aludido en el v. 12: «Esto te depara Yahvé...». El lector habituado a la lectura de los profetas se sorprenderá sin duda ante esta inusitada fórmula. Se esperaría la expresión más común «Esto dice Yahvé». En cualquier caso, los días de Asiria están contados.

El poeta reitera la idea expresada en el v. 12 («serán cortados y desaparecerán»), que aquí formula mediante la amenaza de la desaparición de la estirpe regia asiria: «tu apellido no tendrá descendencia», frase que literalmente suena de forma más plástica: «tu nombre no volverá a ser sembrado». Y dado que, en hebreo, el nombre equivale a la persona, resulta evidente que el profeta se está refiriendo al fracaso "genético" del rey asirio, pues la "siembra" alude a la "semilla/semen".

Pero la acción de Yahvé no se limita a poner fin a la dinastía real asiria. La desaparición del rey arrastra consigo la desaparición del imaginario religioso que sustenta la ideología real: sus dioses (v. 14cd). Las monarquías del Próximo Oriente antiguo se justificaban teológicamente. Parece que en Israel no se llegó a la divinización de los monarcas, como ocurría en otros países circundantes, si bien el rey mantenía un estatus de filiación especial respecto al dios nacional (Sal 2,7). En consecuencia, la aniquilación de la realeza asiria equivalía a la destrucción de los símbolos divinos de la monarquía: «extirparé del templo de tus dioses / imágenes esculpidas y fundidas».

Aparte de la relación intrínseca entre ideología real y teología del Estado, donde la caída de un elemento implica necesariamente la desaparición del otro, en el texto que comentamos se advierte también una valoración negativa de la teología asiria, pues los términos hebreos por «imágenes esculpidas y fundidas» se refieren en el AT a la idolatría. La tradición deuteronómica, cuya huella quedó impresa en la profecía, es muy clara al respecto. Por lo que respecta a las imágenes esculpidas (p^{e}*sîlîm*), contamos con abundantes textos condenatorios:

> No os hagáis ídolos ni imágenes esculpidas, ni erijáis estelas, ni coloquéis en vuestra tierra piedras grabadas para postraros ante ellas, porque yo soy Yahvé, vuestro Elohim. (Lv 26,1)

El Deuteronomio insiste continuamente en el rechazo de tales imágenes (4,16.23; 5,8; 7,5.25; 12,3; etc.), lo mismo que la profecía (Is 10,10s; 21,9; 30,22; 40,19s; 42,8.17; 44,9s; 45,20; 48,5; Jr 8,19; 10,14 = 51,17; Os 11,2; Mi 1,7; 5,12s; Ha 2,18). Incluso el Salterio educa al israelita piadoso en tal sentido:

> ¡Se avergüenzan los que adoran imágenes esculpidas,
> los que se glorían en puras vanidades;
> todos los dioses le rinden [a Yahvé] homenaje! (Sal 97,7)

En estos contextos se manifiesta claramente la relación entre política y teología del Estado, tal como hemos mencionado líneas arriba. En efecto, los afanes imperialistas de Israel iban unidos a la adoración de un dios nacional cuya talla no podía alcanzar ninguno de los dioses de las potencias extranjeras. Por otro lado, la adoración de ídolos por parte de los israelitas equivalía, en la práctica, a una traición al Estado. Sin embargo, en la época de la judicatura, cuando los distintos clanes y tribus que poblaban la zona montañosa central de Palestina todavía no se habían constituido en una unidad política de cierta entidad, parece que no era inusual el culto a la divinidad en forma de imágenes, como se deduce del relato de Jc 17-18.

Volviendo al texto de Nahúm (1,14d), ya hemos dicho que el profeta habla también de «imágenes fundidas» (*massēkâ*). Este término está íntimamente relacionado con el becerro de oro del desierto (Ex 32,4; véase Dt 9,12; Sal 106,19) y con los dos becerros construidos en Israel por Jeroboán I tras el cisma (1 R 14,9; también 2 R 17,16). La prohibición de tales imágenes es explícita en Lv 19,4, y la crítica profética se centra en ese tipo de culto (Is 42,17; Os 13,2).

Parece ser que los dos términos en cuestión (*pesel*, o su plural *pesîlîm*, y *massēkâ*) formaban una bina tópica (a veces con sentido de hendíadis), como se deduce de algunos textos:

> Maldito el hombre que haga un ídolo esculpido o fundido, abominación de Yahvé, obra de manos de artífice, y lo coloque en un lugar secreto. (Dt 27,15)

> ¿De qué sirve un ídolo, obra de escultor,
> si es imagen fundida, oráculo engañoso? (Ha 2,18)

La tradición bíblica posterior a la reforma deuteronomista es clara al respecto: los ídolos no son nada más que simple manufactura humana y, por tanto, incapaces de sentir, y menos aún de salvar.

Teniendo en cuenta la íntima relación entre teología y política, es lógico que el poeta presente al propio Yahvé destruyendo las imágenes de los dioses asirios: la aniquilación de Asiria implica la aniquilación de sus imágenes sagradas. El dios guerrero Yahvé, descrito con tanta vehemencia al comienzo del libro, formará parte del ejército judaíta.

A Asiria sólo le espera la muerte definitiva: «prepararé tu tumba, / porque eres despreciable» (v. 14e). La traducción de este último hemistiquio, teniendo en cuenta la raíz hebrea (*qālal*), equivale a «porque careces de valor». Asiria acabará no valiendo nada; carecerá de "precio", será des-preciable.

Si leemos ahora despacio el v. 14, quizá nos asalte la duda de si este breve oráculo está realmente pronunciado contra el rey asirio. ¿No será su objetivo la propia nación personificada? Es muy posible, pues todos los elementos de este poema pueden ser aplicados metafóricamente a una entidad colectiva.

El discurso poético se vuelve de nuevo hacia Judá (2,1.3), y una vez más su tono es tranquilizador, como en 1,12d-13, pues la palabra de Yahvé está cargada de un futuro preñado de esperanza y prosperidad. Comienza el poema con un término de visualización: «Mirad» (en hebreo la partícula *hinnēh*, lit. «he aquí»). Pero se trata de una fórmula premonitoria, como si Yahvé dijese a su pueblo: «Pronto vais a ver».

El comienzo de 2,1 está cargado de efectismos sonoros y visuales. Para empezar, el poeta propone un ritmo uniforme de 2+2+2 acentos, que transmite una sensación de equilibrio y tranquilidad. Por otra parte, la partícula de visualización mencionada arriba («Mirad») no invita al lector a una contemplación panorámica, sino a que se fije en un detalle muy concreto: «los *pies* del mensajero». Los pies se deslizan velozmente por los montes (que circundan Jerusalén), en una maratón que preludia la paz, como cuando Filípides llegó exhausto a Atenas para anunciar la victoria de los griegos sobre los persas.

La paz que viene a anunciar el mensajero es completa, y la alegría que va a transmitir será desbordante. Así lo da a entender la terminología hebrea usada por el poeta, claramente redundante. Por una parte, el propio término hebreo por "mensajero" (*m*ᵉ*baśśēr*) es un participio que significa literalmente «el que trae *buenas* noticias». No se trata de noticias sin cualificación; la "bondad" está denotada en la propia raíz hebrea (de la que deriva el término castellano "albricias"). Por otra parte, el contenido del anuncio explicita con la palabra "paz" (*šālôm*) la bondad de la noticia, implícita en el término hebreo por "mensajero". Ahora bien, desde el punto de vista de la antropología personal y social, el *šālôm* hebreo no es semánticamente tan restricti-

vo como el castellano “paz”. Nuestra cultura occidental entiende la paz desde un ángulo negativo: ausencia de conflictos, sobre todo familiares, sociales y políticos. Sin embargo, para la mentalidad semítica en general, la raíz *šlm* (de la que deriva *šālôm*) se entiende desde una perspectiva positiva, pues significa «estar completo/íntegro», «estar colmado». Por tanto, cuando un hebreo usaba el término *šālôm* estaba deseando una plenitud en todos los ámbitos (personales y sociales): salud, bienestar, felicidad, prosperidad, etc. Esto es lo que viene a anunciar el mensajero que llega agotado por los montes camino de Jerusalén. La caída de Asiria proporcionará a Judá el *šālôm* del que había sido privada por el conquistador.

En este contexto viene bien recordar los gritos de júbilo ante la caída de Babilonia, tal como lo expresa el profeta Isaías (21,8-9):

> Exclamó el vigía:
> «Sobre la atalaya, mi señor,
> estoy firme a lo largo del día;
> y en mi puesto de guardia
> estoy firme noches enteras.
> ¡Mirad!, ahí llegan jinetes,
> troncos de caballos».
> Dijo después:
> «Ha caído, ha caído Babilonia,
> y todas las estatuas de sus dioses
> se han estrellado contra el suelo».

Aquí aparece la figura del vigía, que adivina la buena noticia que traen los mensajeros. Conviene advertir la mención de los dioses de Babilonia, pues el texto de Nahúm comentado previamente (1,14cd) habla de la caída de los dioses asirios.

Llama la atención el hecho de que el principal elemento del anuncio de paz sea de naturaleza religiosa: «Celebra tus fiestas, Judá, / cumple tus votos» (2,1d-e). Se habría esperado, con buena lógica, el anuncio directo de la caída de Asiria. Volvemos a insistir, sin embargo, en la estrecha relación entre política de Estado y Yahvismo. Si el dios nacional es el principal actor en la liberación de su pueblo, lógico es que éste prorrumpa en gritos cultuales de júbilo. Por otra parte, la caída de los dioses asirios (véase 1,14c-d) implica paralelamente la exaltación litúrgica del dios guerrero nacional.

Fiestas y votos implicaban la presencia comunitaria o particular en el templo nacional. Tal tipo de celebraciones yahvistas suponía el regular funcionamiento de la política de Estado. Mientras una nación se hallaba sometida a otra, era prácticamente imposible desarrollar los principales aspectos de la propia idiosincrasia. Las principales festividades nacionales, a cuyo cumplimiento se intimaba a los israelitas, estaban claramente expuestas en la legislación (Ex 23,14-17; Lv 23; Dt 16,1-16). Los votos requerían un estricto cumplimiento (Qo 5,3s), pues se distinguían de las ofrendas voluntarias (Lv 7,16; Nm 15,3). Los votos mencionados aquí serían individuales o colectivos, pero sin duda relacionados con la ansiada liberación nacional. Porque el poeta no dice "hacer votos", sino "cumplir los votos" (ya hechos). Resulta curioso el contexto que acompaña a la invitación a *cumplir* los votos. De la raíz hebrea por "cumplir" (*šil.lam*) deriva el sustantivo *šālôm* ("paz/plenitud"), que acabamos de leer en el verso precedente. Es como si el poeta quisiera decir: «cuando hayas conseguido la *paz*, podrás *cumplir* tus votos», un juego de palabras imposible de ser reproducido en castellano.

La razón de esta visión optimista es aducida a continuación: «ya no volverá a pasar por ti Belial: / ha sido extirpado del todo». El verbo "pasar por" (*'ābar*) connota aquí actividad bélica. Encontramos además una clara anáfora: la mención de Belial (véase 1,11c) y la presencia del verbo "extirpar" (véase 1,14c). Belial/Asiria va a ser cortado como se tala un árbol. La expresión adverbial «del todo» (*kul.lōh*, lit. «todo él») indica imposibilidad radical de recuperación.

Esta radicalidad de la desaparición irreversible de Asiria contrasta con la devolución del esplendor del que había gozado Israel (v. 3a-c). Hay traductores que corrigen ligeramente el texto hebreo y prefieren leer "viña" en lugar de "esplendor". Por una parte –dicen–, la tradición de la viña como imagen de Israel es tópica en la Biblia; por otra, la mención de los "sarmientos" a continuación remite a dicha imagen. A pesar de estas razones, convendría matizar. En primer lugar, el término hebreo por "sarmientos" significa "ramaje" en general; es decir, alude genéricamente a un arbusto. En segundo lugar, la palabra usada en hebreo (*gā'ôn*) denota propiamente la "espesura", la "maleza", la "vegetación pomposa" (Jr 12,5; 50,44; Za 11,3). El paso a la connotación metafórica es claro y sencillo: "esplendor", "pompa", "lozanía",

“magnificencia” (plano material); o bien “orgullo” (plano psicológico). Ya en el plano teológico, denota la “majestad”, la “dignidad” y la “gloria” divinas (Ex 15,7; Is 4,2; 24,14; Mi 5,3). Volviendo ahora al texto que estamos comentando, digamos que hay testimonios en la Biblia hebrea que definen al país como “esplendor de Jacob”, es decir, que el término hebreo en cuestión se aplica al territorio de Israel (o concretamente a Jerusalén). Veámoslo.

> 4 [Yahvé] somete pueblos a nuestro yugo,
> naciones pone a nuestros pies;
> 5 él nos elige nuestra heredad,
> *esplendor* de Jacob, su amado. (Sal 47,4-5)

> En vez de estar abandonada,
> aborrecida y sin viandantes,
> yo te convertiré en *esplendor* eterno,
> gozo de siglos y siglos. (Is 60,15)

El primer texto, con su mención del “yugo”, nos recuerda el que hemos comentado líneas arriba (Na 1,13: «ahora quebraré tu yugo»). El esplendor y la dignidad sólo se consiguen cuando se disfruta de la libertad. El segundo texto nos ayuda a comprender el verso de Nahúm que venimos comentando. Isaías, que contempla la Ciudad Santa destruida y sin habitantes, prevé la futura actuación liberadora de Yahvé: convertirá en esplendor las ruinas y la desolación de Jerusalén. Lo mismo podríamos decir de nuestro texto de Na 2,3: el país devastado por los asirios (2,3c) acabará convertido en «esplendor de Jacob» y «esplendor de Israel» (2,3ab). Aquí, “esplendor” connota la imagen de un vegetal de crecimiento feraz, no necesariamente de la “viña”. El «ramaje de la vegetación» (no «los sarmientos de la viña») volverá a crecer pomposo. Creemos, por tanto, que no hay necesidad de cambiar el texto hebreo. Como hemos visto, existen testimonios literarios bíblicos que confirman el buen uso de “esplendor” o “gloria” en nuestro texto.

Pero expongamos un último detalle. En Na 2,1 hemos escuchado al profeta animando a la gente a volver a celebrar los festivales patrios y a cumplir sus votos en el templo. Pues bien, hay un texto en Ezequiel que define al templo como “esplendor”:

> Di a la casa de Israel: «Así dice el Señor Yahvé: He decidido profanar mi santuario, *esplendor* de vuestra fuerza, encanto de vuestros ojos, pasión de vuestras almas». (Ez 24,21)

Ante este texto, creemos que es legítimo pensar que cuando Nahúm dice que «Yahvé devuelve a Jacob su esplendor» (2,3a), probablemente está incluyendo en este término también el templo nacional, donde la gente se concentraba para celebrar las fiestas y cumplir sus votos.

RUINA DE NÍNIVE

Comienza aquí la segunda parte del libro, de las dos que lo componen. Aunque su naturaleza es más bien heterogénea desde el punto de vista formal, el contenido hace que resalte la homogeneidad, pues toda ella tiene como objetivo a Asiria y su capital Nínive. Aunque la temática y las imágenes utilizadas por el poeta están claramente en línea con la predicación tradicional profética, desde el punto de vista de la forma sólo hay un elemento que podría cualificar como profeta a Nahúm: el "ay" de 3,1. (Para más detalles, véase la Introducción.)

El asalto (2,2.4-11)

2 ¡Un destructor *avanza* contra ti!*
¡Monta guardia en el baluarte,
vigila el camino;
cíñete *la cintura*,
redobla tu fuerza!
4 El escudo de sus bravos es rojo,
los valientes visten de escarlata;
brillan como fuego sus carros*
cuando están en formación;
los jinetes *están inquietos**.**
5 Los carros, *frenéticos* por las calles,
se precipitan en medio de las plazas.
Su aspecto es de antorchas,
se lanzan como el relámpago.

6 Convoca a sus *capitanes*:
en su marcha se entrechocan,
se apresuran hacia la muralla;
se asegura el parapeto.
7 Las puertas que dan al Río se abren
y en el *templo* cunde el pánico.
8 La *Señora* es deportada*;
gimen sus *siervas*
con gemido de palomas,
y se golpean el pecho.
9 Nínive es una alberca
cuyas aguas se escapan.
«¡Deteneos, deteneos!»,
pero nadie se vuelve.
10 «¡Saquead la plata, saquead el oro!»
¡Es un tesoro inagotable,
repleto de toda clase
de objetos preciosos!
11 ¡*Destrucción, expolio*, devastación!
¡Ánimos que decaen,
rodillas que vacilan;
***todas* las *cinturas* flaquean,**
***todos* los rostros *empalidecen*!**

V. 2 «destructor»; otros: «fuerza de choque».

V. 4 (a) Traducción insegura. Otros prefieren «sus carros son [brillan] como fuego de antorchas».

(b) Otros: «las lanzas se agitan». Pero ambas propuestas son dudosas. Véase comentario.

V. 8 Otros: «se decreta que [la ciudad] sea deportada»; o «hacen formar y salir a los cautivos».

Estamos ante uno de los poemas mejor conseguidos de la Biblia hebrea, digno de un Isaías. Las frases entrecortadas, el frecuente uso del asíndeton y la sonoridad de los términos hebreos utilizados por el poeta reproducen la rapidez de un asedio y la eficacia de un asalto, como si todo ocurriera en un abrir y cerrar de ojos. En un santiamén, Nínive es asolada y saqueada por el ejército enemigo: los neobabilonios y sus aliados los medos.

Podemos dividir el poema en cuatro secciones. La primera (v. 2) y la última (v. 11) están relacionadas en dos aspectos. El v. 2 es introductorio y el v. 11 sirve de recapitulación; por otra parte, en ambos versos se repiten dos términos a modo de inclusión: "cintura" y "rostro" (la circunstancia «contra ti» del v. 2 significa literalmente «contra tu *rostro*»). La segunda sección (vv. 4-7) describe propiamente el asalto, al tiempo que en la cuarta (vv. 8-10) el lector visualiza la deportación de la gente y el consiguiente saqueo de la ciudad.

La primera sección se abre con una pequeña dificultad textual, pues el término que hemos traducido por "destructor" (*mēpîṣ*, "martillo" o "maza" según Pr 25,18) puede significar también "dispersador". La razón estriba en que hay dos raíces que se disputan este término: una significa "golpear" o "machacar"; la otra, "dispersar" o "desperdigar". La primera raíz suele aparecer en contextos genéricamente agresivos o específicamente bélicos, como se deduce de Jr 13,14; 51,21-23; Ez 9,2; Sal 2,9; 137,9. La segunda raíz ("dispersar"), más frecuente, denota casi siempre castigos, y el contexto suele ser también bélico o punitivo: Yahvé *dispersa* a los israelitas infieles (véase Dt 4,27; 28,64; 30,3; Jr 13,24; 18,17; 22,28; 30,11; Neh 1,8) o a los enemigos del pueblo (2 S 22,15; Is 24,1; 41,16; Sal 144,6). La imagen es la del sembrador que esparce la semilla (véase Is 28,25) o la de un ejército en desbandada (véase 1 S 13,8.11). El verbo "dispersar" suele ser utilizado cuando se habla del destierro de los israelitas o de sus enemigos, especialmente con la especificación «entre las naciones». Podemos consultar la frase «dispersar entre las naciones» en Jr 9,5, pero peculiarmente en el profeta Ezequiel con referencia al destierro babilónico o a la dispersión generalizada de los judaítas tras la caída de Jerusalén (11,16; 12,15; 20,23; 22,15; 36,19). A veces se menciona esta dispersión bajo la imagen del rebaño en desbandada (véase Jr 23,1; Ez 34,21). Pero también los enemigos de Israel son dispersados a otros países por Yahvé (véase Ez 29,12; 30,23.26 con referencia a Egipto).

Ahora, volviendo a nuestro texto, la pregunta es obvia: ¿a quién se refiere el profeta Nahúm en 2,2: a un destructor (raíz "golpear", "machacar") o a alguien que pone en fuga, que obliga a la gente a exiliarse (raíz "dispersar", "desperdigar")? Cualquiera de las dos vías de explicación es posible. El tema del destierro, de la dispersión de los ninivi-

tas, es contemplado en 2,8-9; 3,10; 3,16b.17b. Sin embargo, la agresión bélica (asedio, asalto, pillaje) está tan puesta de relieve por el poeta que nos inclinamos por leer “destructor”.

El v. 2a apela al oído: un narrador anónimo advierte de la llegada del enemigo. Hay que prepararse para defender la fortaleza; conviene vigilar el camino que conduce a la ciudad, por el que se acercan las tropas enemigas. Los ocupantes de la ciudad deben enfajarse la cintura para aguantar la lucha cuerpo a cuerpo; hay que redoblar las fuerzas. El v. 4 apela a la vista. Ya tenemos aquí al enemigo, que el poeta describe con brío y precisión: ropajes y armas; carros de combate. Destaca el rojo, que es el color de la sangre; quizá algo premonitorio.

Primero los escudos de los guerreros (v. 4a). Son rojos, es decir, del color del curtido de la piel utilizada para su confección. No se puede excluir una alusión del poeta a la sangre con la que los escudos se tiñeron en mil combates: se trata de soldados profesionales. Tampoco es un ejército de desarrapados, pues todos van uniformados (v. 4b). El poeta hace que nos fijemos ahora en los carros de combate (v. 4cd). El texto hebreo es dudoso (véase nota textual), pero la imagen es patente: las partes metalizadas brillan como el fuego cuando van en formación. Un ejército de estas características tenía que causar necesariamente miedo, asombro y desánimo.

El último hemistiquio del v. 4 es dudoso. El hebreo dice literalmente «los cipreses tiemblan». De esta aparente impertinencia léxica se desprende una alternativa: o el texto hebreo está alterado o los tales cipreses tienen valor metafórico (lenguaje poético). En el primer caso, basta cambiar una consonante del término hebreo para que los “cipreses” (*bršym*) se conviertan en “jinetes” (*pršym*). La dificultad de adoptar esta lectura radica en que el poeta ya ha mencionado a “bravos” y “valientes”; ¿a qué insistir ahora en los soldados? Por eso, otros traductores optan por leer el término en cuestión en clave de imagen: como los cipreses tienen forma puntiaguda, el poeta –dicen– se estará refiriendo a las lanzas que portan los soldados, y en consecuencia traducen «las lanzas se agitan». La dificultad de esta opción radica en que sería la única vez en la Biblia hebrea en que un árbol sirve de imagen a un arma. Por nuestra parte, proponemos una tercera alternativa, también en el ámbito de la imagen. Veámosla.

Leemos y comentemos algunos textos sobre los “cipreses”:

> Yo escucho la plegaria [de Efraín] y velo por él;
> yo soy como un *ciprés* lozano,
> y de mí proceden todos sus frutos. (Os 14,9)

Yahvé es como un ciprés, y los “frutos” (proyectos y acciones) de Efraín provienen de Él. La partícula comparativa “como” nos sitúa en el ámbito del símil, pero hay casos en los que, al faltar dicha partícula, el poeta sitúa al lector en el ámbito de la pura imagen.

> 5 Quebró Yahvé la vara de los malhechores...
> 6 que golpeaba a los pueblos con saña...
> 7 La tierra toda está tranquila y en quietud...
> 8 Hasta los *cipreses* se alegran de lo que te ha pasado:
> «Desde que tú has caído
> no sube el talador a nosotros». (Is 14,5.6.7.8)

Se trata de un poema que celebra la caída del rey de Babilonia (Nabucodonosor o Nabonid). Los cipreses en cuestión no son árboles materiales, sino imagen de la nobleza político-militar de los pueblos sojuzgados por los babilonios. Idéntica interpretación se deduce de Za 11,1-2:

> 1 Abre tus puertas, Líbano,
> que el fuego devore tus cedros;
> 2 gime, *ciprés*, que el cedro ha caído,
> que los majestuosos han sido arrasados.

Como veremos más adelante, el Líbano es imagen de Jerusalén; y los cedros y los cipreses (“los majestuosos”) representan a los próceres de la ciudad.

Pero quizá sea Is 37,24 el texto más significativo para nuestro propósito. Ante el asedio a Jerusalén dirigido por Senaquerib, pronuncia estas palabras el profeta Isaías:

> Insultas a Adonai a través de tus delegados,
> y dices: «Con mis numerosos carros
> subo a las cumbres de los montes,
> a las laderas del Líbano;

derribo sus cedros más altos,
la flor de sus *cipreses*;
alcanzo el último de sus refugios,
su Jardín del Bosque».

Senaquerib se encuentra a las puertas de Jerusalén; la ciudad está sitiada. El rey asirio alardea de derribar cedros y cipreses. Naturalmente, el profeta no está hablando de botánica; los cedros y los cipreses no son otra cosa que imágenes de la gente prócer de Jerusalén, cuya ruina inminente anuncia Senaquerib. La expresión «cumbres de los montes» describe el paisaje que circunda a la Ciudad Santa (véase Sal 68,17; 87,1; 125,2; 133,3). Pero conviene que nos detengamos en los términos «Líbano» y «Jardín del Bosque».

Dado el esplendor material del Líbano y la majestuosidad de los árboles que lo poblaban, es lógico que los habitantes de zonas menos favorecidas por la naturaleza se basaran en el esplendor de su foresta para describir lo más rico, hermoso y preciado que alguien pudiese imaginar. Por otra parte, el carácter impenetrable de los bosques del Líbano sirvió también de base imaginativa para describir las sólidas guarniciones de una ciudad. Si leemos con detenimiento los elementos de la parábola de Jc 9,7-15, descubriremos las siguientes equivalencias:

Fuego	=	Agresión bélica
Zarza	=	Abimélec
Cedros del *Líbano*	=	Señores de *Siquén*

El Líbano hace aquí de referente de la antigua capital israelita. En Ezequiel encontramos también un uso figurado de “Líbano”, aplicado en este caso a Jerusalén:

El águila gigante, de gigantescas alas,
de enorme envergadura,
de espeso y abigarrado plumaje,
vino al Líbano
y cortó el cogollo del cedro,
arrancó su pimpollo más alto
y lo llevó a tierra de mercaderes... (Ez 17,3)

La explicación de estos elementos alegóricos la ofrece el propio profeta poco después (17,12): «Di a esa casa rebelde: ¿No sabéis lo que significa esto? Diles: Mirad, el rey de Babilonia vino a Jerusalén, tomó al rey y a los príncipes y se los llevó con él a Babilonia». Es patente la identificación del monte Sión (Jerusalén) con el Líbano.

Retomando lo dicho hasta el momento, resulta más que evidente que la cordillera del Líbano, con su riqueza forestal y su impenetrabilidad, servía de referente imaginativo de una ciudad próspera y bien pertrechada. Por otra parte, sus soberbios y gigantescos cedros y cipreses servían de base comparativa de las clases "altas" de la ciudad en cuestión. Por tanto, los "cipreses" de nuestro texto de Na 2,4e bien pudieran ser un referente imaginativo de las personalidades de Nínive, que tiemblan a la vista del espectáculo del ejército agresor. Un texto de Isaías podría confirmar también nuestra sospecha:

> En tiempos de Ajaz..., rey de Judá, Rasón, rey de Aram, y Pécaj, rey de Israel, avanzaron hacia Jerusalén con ánimo de atacarla... La casa de David había recibido este aviso: «Aram se ha unido con Efraín», lo cual hizo que se estremeciese el corazón del rey y el corazón de su gente, como *se estremecen los árboles del bosque* por el viento.

Después de todos estos testimonios literarios, creemos que nuestra alternativa es más plausible que la de la Nueva Biblia de Jerusalén que estamos comentando. En consecuencia, no habría necesidad de cambiar el texto hebreo original, y convendría traducir «se estremecen los cipreses» (del bosque/Nínive) en lugar de «los jinetes están inquietos».

Pero sigamos adelante. Los vv. 5-6 describen el ataque de los sitiadores de Nínive. La concisión de las frases y el estilo ajustado sirven para reproducir la rapidez de la conquista de la ciudad (una batalla-relámpago). El poeta sigue apelando a la vista y al oído (sonoridad del texto hebreo) del lector. De pronto nos encontramos en las calles de Nínive. Nada nos ha dicho el poeta del ataque al primer cinturón amurallado de la ciudad. Parece que tiene prisa por describir la caída de la ciudad. Los carros de combate avanzan por las calles frenéticos (o "como locos", según el verbo hebreo; véase Jr 46,9) e irrumpen precipitadamente en las plazas. Es una eficaz forma de describir la vio-

lenta furia del ataque enemigo, que el poeta sustenta con imágenes tópicas de destrucción: "antorchas" y "relámpago", es decir, una destrucción eficaz y rápida. La celeridad está expresada con el relámpago; la eficacia, con el fuego que se esconde tras los dos términos. (Recordemos v. 4c: «brillan como fuego sus carros».)

El v. 6 presenta algunos problemas, que dificultan la comprensión. En primer lugar, no se sabe quién es el sujeto de la forma verbal "convoca". El narrador (sujeto narrativo), que viene ofreciendo detalles desde el comienzo del poema, nada dice del sujeto del drama. ¿Será el general en jefe del ejército asaltante? Tan poco firme resulta su identificación como dudoso es el significado "convocar" que hemos dado al verbo con el que comienza el versículo. El verbo en cuestión (*zākar*) significa propiamente "recordar"; pero el recuerdo puede ser un ejercicio de la memoria o un acto del habla: se recuerda algo en voz alta, nombrándolo o enumerándolo. De ahí que el mencionado verbo signifique en hebreo también "nombrar" o "enumerar". Traducir «recuerda a sus capitanes» carece de sentido; de ahí nuestra oferta de "convocar". El traductor griego se encontró, sin duda, con idéntica dificultad, aunque salió airoso traduciendo (quizá correctamente) «da la orden a sus capitanes». Esta orden iría orientada a iniciar la conquista de la fortaleza situada intramuros.

En cualquier caso, el espectáculo sigue siendo el mismo, tal como es diseñado por el poeta con la sucesión de los verbos de los vv. 5-6: "correr frenéticamente", "precipitarse", "lanzarse", y ahora "entrechocarse" y "apresurarse". El lector sospecha que la caída del baluarte va a ser inminente. La marcha hacia la muralla es tan frenética que los carros chocan entre sí, aunque quizá obligados por los proyectiles que los defensores lanzan desde arriba. Para evitar que los que tratan de escalar los muros de la fortaleza sean blanco fácil, «se asegura el parapeto» (v. 6d). No sabemos con certeza lo que intenta decir con esta palabra el poeta, aunque es probable que se tratase de algún artilugio o artefacto para detener las flechas u otros objetos lanzados desde los muros, o simplemente de una cubierta formada por los escudos de los atacantes.

Más complicado es el comienzo del v. 7. La traducción que ofrece la Nueva Biblia de Jerusalén («Las puertas que dan al Río»), y que nosotros aceptamos, es propiamente una interpretación. El original he-

breo dice sin más «Las puertas de los ríos» (o «Las puertas de los canales»). ¿Qué explicación puede darse de tal expresión? En general, son dos las principales ofertas de los intérpretes. Según algunos, se trata de las "compuertas" o esclusas que controlaban el caudal del río Tigris, en cuyas orillas se alzaba imponente la antigua capital asiria. Estaríamos, por tanto, ante una estrategia de los asaltantes, que derriban las esclusas para que las aguas del Tigris aneguen el último reducto amurallado de Nínive. En consecuencia, los defensores de esta lectura traducen: «Las esclusas del Río se abren [= son abiertas] y el *templo* se tambalea». ¿Por qué «el templo»? Veámoslo.

En hebreo existe un término que puede significar, al mismo tiempo, "palacio" y "templo" (*hēkāl*; ¡un ejemplo más de teología política!). Quienes prefieren este último significado opinan que, en casos de asedio, la gente solía refugiarse, en última instancia, en el templo, buscando así la protección de sus dioses. Idéntica función de asilo han tenido los templos (algunos, auténticas fortalezas) a lo largo de los siglos.

Pero volvamos a «las puertas de los ríos». Para empezar, no creemos que sea razonable la traducción «Las puertas del Río se abren [= son abiertas] y el templo se tambalea», en el sentido expresado líneas arriba de una inundación premeditada. Tal inundación del templo habría sido perniciosa no sólo para los asediados, sino también para los asaltantes. Mucho más lógico es pensar que los asaltantes, tras un pertinaz asedio, acaban derribando las puertas «que dan al Río» y penetrando por ellas, con el consiguiente pánico en quienes se hallaban encerrados en él. La traducción «cunde el pánico» responde a la interpretación que acabamos de dar. Quienes opinan que estamos ante una anegación estratégica del templo prefieren la traducción: «y el templo *se tambalea*». En realidad el verbo hebreo en cuestión (*mwg*) significa "tambalearse" o "conmoverse" físicamente algo (véase Am 9,5; Sal 46,7), o "desmoronarse" o "agitarse" alguien psicológicamente (véase Ex 15,15; 1 S 14,16; Is 14,31; Ez 21,20).

En consecuencia, es posible también la traducción alternativa:

> Las esclusas del Río son abiertas
> y el templo [o el palacio] se desmorona.

En cualquier caso, el lector puede percibir una estrecha relación entre el v. 7 y 1,4-5, concretamente en dos puntos. Leíamos en 1,4ab:

«Increpa al mar y lo seca, / todos los ríos agota». El término hebreo por "ríos" (*nehārôt*) se repite en 2,7 (plural de excelencia = el Río). El dominio de Yahvé sobre las aguas y los ríos (véase Gn 1,2.6; Ex 14,21.27) se refleja en nuestro texto en la mención del Río. Por otra parte, también se repite el verbo "conmoverse" o "estremecerse" (hebreo *mwg*): «*se estremecen* las colinas» (1,5b); «en el templo *cunde el pánico*» (2,7b). Las realidades terrestres no suponen obstáculo alguno para Yahvé, señor y controlador de su creación; y menos aún las creaciones humanas, por muy grandiosas y ostentosas que sean.

Pero las dificultades continúan en el v. 8. El texto hebreo está claramente corrompido; sólo es evidente la mención de la deportación. ¿Pero quién debe someterse a tal humillación extrema? El hebreo original es retocado por los intérpretes de una u otra forma, tratando de buscar así sentido y coherencia al texto. Hay quien piensa en la cadena de cautivos, en una mención colectiva. Sin embargo, una gran parte de intérpretes opina, como nosotros, que se habla de la «Señora», una denominación habitual de la diosa suprema de Asiria: Istar. Así lo sugiere además la mención de las "siervas", es decir, de las sacerdotisas. No faltan quienes contemplan en la tal Señora a la reina madre; pero resulta extraño, pues, en el caso de aludir a la casa real, lo normal habría sido que el poeta mencionase la figura del rey.

No es extraña en la Biblia la mención de la deportación de los dioses. Leemos en Am 5,26-27:

> Tendréis que cargar con Sacut, vuestro rey,
> y Queván, imágenes de astros divinizados
> que vosotros os habéis fabricado,
> cuando os deporte más allá de Damasco
> –dice Yahvé, que se llama Elohim Sebaot–.

Esta práctica implicaba que la humillación del país conquistado no sólo repercutía en sus habitantes, sino también en los dioses nacionales, que en teoría deberían haber defendido a sus adoradores. En la lógica de la guerra santa, se enfrentaban dos ejércitos, pero al propio tiempo luchaban los dioses nacionales que salían al frente de sus respectivas huestes. Y el dios vencido debía seguir la suerte de sus fieles y compartir con ellos la afrenta del destierro.

La imagen del zureo o gemido de la paloma (v. 8c), en contextos de dolor o desesperación, es relativamente habitual en la Biblia hebrea. Leemos en Isaías:

> Como grulla, como golondrina chirrío,
> zureo como paloma.
> Se consumen mis ojos de mirar a lo alto.
> Yahvé, estoy oprimido; sal por mí. (38,14).
>
> Todos gruñimos como osos
> y zureamos sin cesar como palomas.
> Esperábamos derecho y no lo hubo;
> salvación, y se alejó de nosotros. (59,11)

También los golpes de pecho (v. 8d) eran una señal exterior de desfallecimiento espiritual. En la actualidad sigue siendo un signo habitual de duelo en las manifestaciones de dolor o en los rituales de exequias musulmanes.

La mención del Río en el v. 7 sirve al poeta para prolongar las imágenes acuáticas en el v. 9: «Nínive es una alberca / cuyas aguas se escapan». Se trata de expresar el "vaciamiento" de la capital asiria como entidad política. En el Próximo Oriente antiguo, donde el régimen de lluvias suele ser estacionario y donde predomina la sequía casi a lo largo de todo el año, tener una alberca supone poder sobrevivir a las inclemencias del estiaje. En tal sentido, la imagen de la alberca alude a la vitalidad y a las condiciones positivas de futuro. Jeremías pone en boca de Yahvé este reproche dirigido contra su pueblo:

> Doble mal ha cometido mi pueblo:
> me abandonaron a mí,
> manantial de agua corriente,
> para hacerse aljibes,
> aljibes agrietados,
> incapaces de retener el agua. (2,13)

Aunque aquí el contexto es diferente que en Nahúm, la imagen no pierde su validez. Jeremías define a Yahvé como «manantial de agua corriente» (lit. «manantial de aguas vivas») por su capacidad de fertilizar, revitalizar y regenerar, al tiempo que describe a los dioses falsos como «aljibes agrietados». Según el texto que estamos comentando, la

alberca-Nínive pierde poco a poco su “agua”, es decir, se va desangrando políticamente, pues sus ciudadanos marchan camino del destierro.

Una voz anónima exige firmeza; pide a los fugitivos de Nínive (las “aguas de la alberca”) que se detengan, pero nadie hace caso en su frenética huida (v. 9). Otra voz anónima, del bando contrario, invita al saqueo de la ciudad (v. 10). La cruel e inhumana “lógica” de la guerra, que desgraciadamente ha perdurado hasta nuestros días, es definida con tres palabras: «Destrucción, expolio, devastación» (v. 11a). El texto hebreo utiliza el polisíndeton, que quizá hace que resalten más al oído el alcance y las consecuencias del saqueo: «destrucción y expolio y devastación». Por otra parte, el poeta reproduce sonoramente, mediante una fuerte aliteración, el carácter rotundo y aplastante del expolio: *bûqâ ûm*^{e}*bûqâ ûm*^{e}*bul.lāqâ*.

La descripción del asalto termina con una alusión a los resultados de la derrota en los ninivitas (v. 11b-e). El poeta quiere que el lector se fije básicamente en el físico, marcando una línea ascendente (rodillas, cinturas, rostros), pero previamente ha mencionado un importante término de la antropología semita, que contempla rasgos psicofísicos de la persona: el “corazón”, que hemos traducido legítimamente como “ánimos”. La expresión hebrea dice literalmente «corazones que se derriten» (es decir, «des-corazonarse», «des-animarse», «desalentarse»), y podemos encontrarla en Dt 1,28; Jos 5,1; 7,5; Is 13,7; 19,1; Ez 21,12; Sal 22,15. Connota generalmente un miedo insuperable ante una calamidad presente o una desgracia posible o inminente. El contexto es frecuentemente bélico (véase Dt 20,8; Jos 2,11; 2 S 17,10), como en nuestro texto de Nahúm.

La expresión «rodillas que vacilan» (lit. «temblor de rodillas», v. 11b) tiene eco en otros textos del AT que merece la pena reproducir. Leemos en Ez 21,12:

> Y si, por casualidad, te preguntan: «¿A qué vienen esos gemidos?», responderás: «Por causa de una noticia a cuya llegada todos los ánimos [corazones] desfallecerán, desmayarán todos los brazos, todos los espíritus se amilanarán, y todas las rodillas se irán en agua».

La mención de “corazones” y “rodillas” pone este texto en relación con el nuestro de Nahúm. Otro tanto puede decirse de Is 35,3:

Fortaleced las manos débiles,
afianzad las rodillas vacilantes.
Decid a los de corazón intranquilo:
«¡Ánimo, no temáis,
que llega vuestro Dios vengador!»

De nuevo “corazón” y “rodillas”. Pero la expresión no tiene por qué aparecer necesariamente en contextos bélicos; basta con una situación de desánimo, desconcierto o perplejidad, como se deduce de Jb 4,4:

Tus consejos animaban al vacilante,
robustecías las rodillas inseguras.

La expresión que viene a continuación en nuestro texto («las cinturas flaquean», v. 11c) nos recuerda necesariamente, por inclusión, el v. 2c: «cíñete la cintura». De nada ha servido a los ninivitas aprestarse para la lucha como buenos soldados.

Amenazas al león de Asur (2,12-14)

12 ¿Dónde está el cubil de los leones;
dónde *la zona de caza* de los cachorros,*
adonde el león solía llevar
a su cría sin que nadie les inquietase?
13 El león desgarraba para sus crías,
despedazaba para sus leonas,
llenaba de presas su escondrijo,
de rapiñas sus cubiles.
14 ¡Aquí estoy contra ti
–oráculo de Yahvé Sebaot–!
***Haré que ardan* humeantes tus carros,**
la espada devorará tus cachorros;
***extirparé* de la tierra tu presa;**
no volverá a resonar
la voz de tus mensajeros.

V. 12 «zona de caza», lit. «pastizal» (*mir'eh*). Otros alteran el texto consonántico y leen «cueva» (*m^{e}'ārâ*), buscando el paralelismo con «cubil». En cualquier caso, la traducción de este hemistiquio y del siguiente es dudosa.

El león era el animal emblemático de Asiria, lo que explica este oráculo. El poema se compone claramente de dos partes: una en clave alegórica (vv. 12-13) y otra en lenguaje directo (v. 14). La primera es retrospectiva, pues se supone que ya se ha cumplido la amenaza del v. 14. El v. 12 podría traducirse: «¿Dónde está *ahora*...?».

Naturalmente, «el cubil de los leones» se refiere a Nínive y sus reyes. La traducción del v. 12b es conjetural, según se explica en la nota textual. Creemos que la «zona de caza» (lit. «pastizal») alude al campo de operaciones militares del Próximo Oriente antiguo, donde los asirios, como el resto de los imperios, solían hacer sus incursiones, incorporando a la corona reinos y poblaciones, y desolando territorios. (La prosperidad del poderoso se nutre siempre de presas más débiles.) Esta interpretación es plausible, pues más abajo se habla de "presas" (v. 14d).

El resto del v. 12 no es fácil de interpretar; no se aprecia con claridad la clave de la alegoría. Los "cachorros" mencionados previamente pueden aludir a los soldados asirios, o bien a la población de Nínive en general (véase v. 14c). Sin embargo, resulta enigmática la figura de la "cría" (o "leoncillo"). Si aceptamos el singular, tal como aparece en el texto hebreo, podría tratarse del príncipe heredero, a quien el rey-león asirio llevaría consigo en sus campañas para que aprendiera a "cazar". Sin embargo, podría tratarse de un singular con valor colectivo (algo no inusual en hebreo), en cuyo caso equivaldría a los «cachorros» precedentes. Difícil saberlo.

La alegoría se prolonga en el v. 13, que especifica las acciones que se suponían en el verso anterior. El león sigue siendo el emperador asirio; "escondrijo" y "cubiles" hacen referencia a Nínive y, más en concreto, al palacio real, que, como todos en el Próximo Oriente, albergaba cuantiosas riquezas, generalmente expoliadas. El poeta subraya la ferocidad y la eficacia depredadora del "león" mediante la triple repetición de la raíz hebrea *ṭrp*, presente en los términos "desgarraba", "presas" y "rapiñas".

El v. 14 anuncia la intervención de Yahvé contra el depredador: «Aquí estoy contra ti». Esta fórmula, que pone de relieve la inminencia de una acción punitiva, puede ser encontrada también, en contextos análogos, en Jr 21,13; 50,31; Ez 13,8.20; 21,8; 29,10; 34,10; 35,3; 39,1 (con otra preposición equivalente en Jr 23,30ss; Ez 5,8; 26,3; 28,22; 29,3). A continuación menciona el poeta dos instrumentos típi-

cos de la guerra: el fuego y la espada, que acabarán respectivamente con el poder armamentístico de Nínive (carros de combate) y con su poderoso ejército ("cachorros"; véase v. 12b). Conviene resaltar aquí el sarcasmo del poeta: los "cachorros" que solían cazar presas para devorarlas son ahora devorados por la espada. Ha llegado el fin para todo. Ya no habrá "presas" en la tierra (v. 14d) que puedan sucumbir al ataque de un león que está en las últimas. El veredicto de Yahvé termina: «no volverá a resonar / la voz de tus mensajeros». Naturalmente se alude aquí a los mensajeros que llegaban a la ciudad, adelantándose al ejército, para anunciar una victoria. Recordemos al respecto el episodio que narra el anuncio de la muerte de Absalón (2 S 18,19-27). Asiria carecerá para siempre de mensajeros que traigan albricias; Israel, en cambio, podrá disfrutar de buenos augurios: «¡Mirad por los montes los pies del mensajero que anuncia la paz!» (Na 2,1).

Amenazas a Nínive por sus crímenes (3,1-7)

3 [1] **¡Ay de la ciudad sanguinaria,**
que rebosa mentira;
repleta de rapiña, de incesante pillaje!
[2] **¡Chasquido de látigos,**
estrépito de ruedas!
¡Caballos que galopan,
carros que saltan,
[3] ***jinetes* que avanzan,**
llamear de espadas,
centellear de lanzas...
multitud de heridos,
montones de muertos,
infinidad de cadáveres,
se tropieza en cadáveres!
[4] **Por todas las prostituciones de la *ramera*,**
***toda ella encanto y seducción*,**
que vendía naciones con sus prostituciones
y pueblos con sus seducciones.
[5] **¡Aquí estoy contra ti**
–oráculo de Yahvé Sebaot–!

Levantaré tus faldas hasta tu cara,
mostraré tu desnudez a las naciones,
a los reinos tus vergüenzas.
[6] ***Te cubriré*** **de inmundicias,**
te deshonraré convertida en espectáculo.
[7] **Y así, todo el que te vea**
huirá de tu presencia diciendo:
«¡Asolada ha quedado Nínive!
¿Quién se apiadará de ella?
¿Dónde ***puedo encontrar*** **quien la consuele?»**

El cap. 3 comienza con una nueva serie de amenazas dirigidas contra Asiria. El lector podrá sorprenderse sin duda, debido sobre todo a la rotundidad con que acaba la serie precedente (2,14): ¿A qué insistir en la misma línea? –se dirá–. Sin embargo, conviene tener en cuenta que los libros proféticos no fueron escritos "de corrido"; se trata más bien de obras de recopilación, que integran diferentes oráculos (quizá ya escritos) u otras proclamas orales del profeta en cuestión, reunidos en un solo volumen por sus seguidores o en algún círculo de escribas. No hay que buscar, por tanto, una "lógica narrativa" en los libros proféticos, y menos aún una sucesión temporal entre los oráculos u otros poemas que integran el libro.

El poema que nos ocupa (3,1-7) puede dividirse claramente en dos partes (3,1-3 y 3,4-7), tanto desde el punto de vista formal como desde el contenido. La primera parte entra dentro de la categoría de los "ayes", típica de la profecía de amenazas (véase Is 1,4.24; 5,8.11; Jr 22,13; 50,27; Ez 13,3; Am 5,18; Mi 2,1; Ha 2,6.9.12; So 2,5; Za 11,17; etc.); en la segunda se vale el poeta de la imagen de la ciudad-prostituta (véase Is 1,21; Jr 2,20; Ez 16,30.35; etc.), que más abajo comentaremos.

La primera parte (vv. 1-3) se compone de una introducción (v. 1) y un desarrollo temático (vv. 2-3). La introducción condena a Nínive por sanguinaria, falsa y depredadora, con términos de totalidad y persistencia, que indican el grado superlativo de su maldad: "toda ella", "repleta", "incesante". La expresión introductoria («¡Ay de la ciudad sanguinaria!») podemos encontrarla en Ez 24,6.9 (sin «¡ay!» en 22,2) referida a Jerusalén, ciudad repleta de crímenes. ¿Cuál es la naturale-

za de la “mentira” que se le achaca a Asiria? Por mor de aclararnos, vamos a fijarnos primero en el término hebreo traducido aquí como “mentira”; después echaremos una ojeada al verbo “mentir”.

Además del espectro significativo coincidente con el de las lenguas modernas, la palabra “mentira” denota en hebreo un rechazo tácito o explícito de Yahvé y de su palabra, rechazo que implica idolatría o confianza en las potencias extranjeras (véase Os 10,13; 12,1). En Is 30,9 llama el profeta “hijos mentirosos” a los israelitas que no aceptan la instrucción de Yahvé, que rechazan su palabra. Por su parte, el verbo “mentir”, aparte de sus significados obvios, tiene en hebreo una doble vertiente denotativa: “adular” (e.d. disimular maliciosamente) y “renegar de” (e.d. considerar algo falso y sin valor, o decir cosas falsas de alguien). Podemos comprobar el primer significado en 2 S 22,45 (= Sal 18,45); Sal 66,3; 81,16; para “renegar de” podemos consultar Jb 8,18. Este último significado suele pertenecer al ámbito religioso y tener como objeto directo a Yahvé (véase Jos 24,27; Jr 5,12; Jb 31,28). Decir palabras engañosas en este ámbito equivale a rebelarse contra Yahvé (véase Is 59,13), algo típico de la falsa profecía (véase Za 13,4). En resumidas cuentas, mentir sobre Yahvé es renegar de Él, cultivar una disposición que conduce al ateísmo práctico. En efecto, decir mentiras respecto a la divinidad es distorsionar su naturaleza (decir lo que no es) o bien considerarla mentira (decir que no es). Leamos el hermoso texto de Pr 30,7-9, una auténtica joya de psicología religiosa:

> Dos cosas te he pedido,
> no me las niegues antes de morir:
> Aleja de mí falsedad y mentira;
> no me des pobreza ni riqueza,
> asígname mi ración de pan;
> Pues, si estoy saciado, podría *renegar* de ti
> y decir «¿Quién es Yahvé?»...

Con este arsenal de datos, volvamos a nuestro texto y repitamos la pregunta: ¿Cuál es la naturaleza de la mentira que se le achaca a Asiria? Decir que «toda ella es mentira» puede tener un doble significado: político y/o religioso, sin posibilidad de especificar más en otros ámbitos. El primer aspecto radica en la mentira política, es decir, en la incapacidad de Asiria de ofrecer un sólido sostén a quien se acoge

a ella, y menos aún a los judaítas, cuya relación con esta gran potencia durante el siglo VII sólo acarreó desgracia tras desgracia. El segundo aspecto estriba en la mentira religiosa: Asiria era un nido de idolatría. Por Jeremías y Ezequiel sabemos que la influencia asiria sobre Judá en los ámbitos religioso y cultual no sólo caló en las clases populares, sino también en los dirigentes del país, tanto políticos como religiosos.

Los vv. 2-3 describen con una sorprendente plasticidad y una notable sobriedad terminológica las fases de una batalla. La mención de los látigos precede a la de los caballos; la de las ruedas, a la de los carros. Se podía haber esperado lo contrario: caballos-látigos; carros-ruedas. Pero el poeta prefiere de momento apelar a nuestro sentido del oído (como en 2,2), haciendo que percibamos el estallido de los zurriagos y el traqueteo de las ruedas rebotando en el suelo. Sólo después guía nuestra mirada hacia el escenario global de la contienda: ahora vemos galopar, saltar y avanzar. Al mismo tiempo son mencionados los ejecutores de la sentencia: «llamear de espadas, centellear de lanzas». Pero su mención no es obvia ni burda, sino de una alta calidad literaria, pues el poeta dice literalmente: «llama de espada y relámpago de lanza». La segunda expresión aparece también en Ha 3,11. Pero los términos son intercambiables, pues encontramos «llama de lanza» (o «lanza llameante») en Jb 39,23, y «relámpago de espada» (o «espada centelleante») en Dt 32,41. En cualquier caso, tanto "llama" como "relámpago" son términos lexicalizados con el significado de "puñal" o "espada" (véase Jc 3,22; Ez 21,15; Jb 20,25). En definitiva, el poeta sigue apelando a nuestro sentido de la vista, proponiéndonos un juego de luces y brillos arrancado a las armas en plena canícula. Las imágenes recuerdan lo dicho en 2,5cd: «Su aspecto es de antorchas, / se lanzan como el relámpago». Efectivamente, se trata de un "ataque-relámpago".

A continuación somos testigos de las tétricas consecuencias de la atronadora presencia de los soldados y sus armas: heridos, muertos, cadáveres, cadáveres. La intensidad y el frenesí de la refriega han sido descritos mediante el recurso a los verbos "galopar", "saltar", "avanzar"; ahora, de la intensidad se pasa a la cantidad, subrayada por la repetición de "cadáveres" y por la presencia de los sustantivos "multitud", "montones" e "infinidad". La victoria es tan rotunda que los atacados ni siquiera son mencionados; nada sabemos de sus reacciones.

Como ha quedado dicho líneas arriba, los vv. 4-7 constituyen la segunda parte del poema que estamos comentando. Así lo indica el cambio de escenario y de temática: abandonamos el campo bélico para adentrarnos en el político. ¿Político? Sí, como lo da a entender el desarrollo del tema de la prostituta.

Es evidente que el poeta está jugando con una imagen tópica de la teología política israelita: la ramera. No podemos afirmarlo sin ningún margen de duda, pero parece ser que, en la historia de la literatura israelita, el profeta Oseas fue el primero en definir como "prostitución" las alianzas políticas llevadas a cabo por Israel con las potencias extranjeras (véase Os 1,2; 2,4-7; 4,12). Naturalmente, dichas alianzas implicaban también requisitos relativos al intercambio de panteones divinos; de ahí que dicha "prostitución" implicase también la amenaza de la idolatría. Y Yahvé, un dios celoso (véase Na 1,2), no podía consentir que su esposa-Israel coquetease con otras divinidades.

Pero, ¿por qué Asiria es definida aquí por Nahúm como «ramera, toda ella encanto y seducción»? (véase 3,4ab). En la tradición literaria bíblica, el calificativo de "ramera" suele aplicarse al Israel infiel (véase Is 1,21; 57,3; Jr 2,20; 3,6; 13,27; Ez 6,9; 16; 23; Mi 1,7). Y no es infrecuente en este contexto la mención de la idolatría y del templo donde ésta se practicaba. Leemos en Jr 5,7:

> ¿Cómo te voy a perdonar por ello?
> Tus hijos me dejaron
> y juraron por un no-dios.
> Yo los harté, pero se hicieron adúlteros
> y frecuentaron la casa de putas.

La imagen de la "prostitución-adulterio" se expande en la de "casa de putas-templo". Los ídolos acogidos en el templo son «ganancias de prostitución», como dice Mi 1,7.

La imagen de la prostituta aplicada por Nahúm a Asiria puede explicarse con más detalle a partir de 3,4cd: «que vendía naciones con sus prostituciones / y pueblos con sus seducciones». Pero, ¿qué significa aquí "vender"? Realmente resulta algo incomprensible, por lo que traductores y comentaristas no son unánimes en su apreciación del significado adecuado: mientras unos optan por "seducir", otros prefieren "someter", "subyugar". Creemos, sin embargo, que los datos

ofrecidos líneas arriba pueden arrojar cierta luz sobre el significado "vender" (o "poner en venta"). Ya hemos dicho que la imagen de la prostituta suele aplicarse al país que pacta alianzas con otras potencias para extraer beneficios de ellas a cualquier precio (económico o humano). Cuando la alianza se establecía entre dos importantes reinos, podía ocurrir que uno de ellos, por exigencias del tratado, tuviese que ceder al otro algunas de sus ciudades u otras posesiones. Recordemos cómo Salomón tuvo que donar a Jirán de Tiro veinte ciudades de Galilea (véase 1 R 9,11). Lo que Nahúm viene a decir es que Asiria, con sus pactos y su atractivo personal como gran potencia que era, enajenaba territorios en provecho de sus aliados. El comercio humano se imponía cuando las grandes potencias buscaban su medro al precio que fuera. Este matiz de "vender" puede deducirse también de algunos textos bíblicos en los que el verbo significa "entregar (en manos de)" (véase Jc 2,14; 3,8; 4,2.9; 1 S 12,9; Ez 30,12). Hay dos ejemplos muy ilustrativos al respecto:

> Así dice Yahvé:
> ¿Dónde está esa carta de divorcio
> de vuestra madre, a quien repudié?,
> o ¿a cuál de mis acreedores os *vendí*?
> Sólo por vuestras culpas fuisteis *vendidos*,
> por vuestras rebeldías fue repudiada vuestra madre. (Is 50,1)

Evidentemente, la "madre" es Israel, y los eventuales "acreedores", las potencias extranjeras.

> 4 Y vosotros, Tiro y Sidón, y potencias filisteas,
> ¿qué queréis de mí?
> ¿Me exigís una recompensa?
> Pues, si queréis cobrarme,
> ¡muy pronto os pagaré vuestro merecido!
> 5 Vosotros robasteis mi plata y mi oro,
> os llevasteis a vuestros templos mis mejores tesoros,
> 6 y *vendisteis* a los griegos
> a los hijos de Judá y Jerusalén,
> para alejarlos de mi territorio.
> 7 Pues yo los reincorporaré
> del lugar donde los *vendisteis*
> y os pagaré vuestro merecido:

[8] *Venderé* a vuestros hijos y vuestras hijas
en manos de los habitantes de Judá,
y ellos los *venderán* a los sabeos. (Jl 4,4-8)

No hay mejor ejemplo en la Biblia de lo que suponía el comercio humano en tiempos de refriegas y de alianzas: la “cultura” de la guerra. Pero sigamos con nuestro texto de Nahúm.

El veredicto divino (vv. 5-7) cierra el conjunto 3,1-7. La fórmula «aquí estoy contra ti» (véase 2,14) es correlativa de las acusaciones de 3,4a: «por todas...». El poeta prosigue con la imaginería femenina propuesta en el verso anterior: «levantaré tus faldas..., mostraré tu desnudez». En casi todas las culturas, la ciudad tiene género femenino, por ser imagen del seno materno que acoge a sus hijos. De ahí que abatir por la fuerza las puertas de una ciudad y penetrar en su interior es concebido como una violación. Las expresiones “levantar las faldas” y “mostrar la desnudez” significan, pues, acabar con las defensas de una ciudad y dejarla desmantelada, al descubierto. Basten unos pocos textos para comprobar lo que estamos diciendo:

[1] Abájate, siéntate en el polvo,
doncella ciudad de Babilonia.
....
[2] Alza tus faldas, descubre tus muslos...
[3] Que aparezca tu desnudez,
que se vean tus vergüenzas.
Tomaré de ti venganza inexorable. (Is 47,1-3)

[24] Los disiparé como tamo
arrebatado por el viento de la estepa.
....
[25] Por haberte olvidado de mí
y haber confiado en la Mentira,
[26] te alzaré las faldas por delante
y se verán tus vergüenzas. (Jr 13,24-26)

Jerusalén ha pecado gravemente
y ha quedado mancillada;
los que antes la honraban
la desprecian viéndola desnuda. (Lm 1,8)

Que otras naciones y reinos vean las vergüenzas de la capital asiria significa que son testigos de su desolación.

El término hebreo por "inmundicias" (o "basuras", *šiqquṣîm* [v. 6]) significa propiamente algo asqueroso o abominable. Por lo general, los escritores bíblicos suelen aplicarlo despectivamente a los ídolos y su ajuar (véase Dt 29,16; 1 R 11,5; 2 R 23,13; Is 66,3; Jr 4,1; Ez 11,18; Dn 11,31). No hay que excluir, por tanto, que tenga aquí la misma connotación, como si el poeta quisiera decir: «Te cubriré con tus ídolos» (que de nada te han servido). Asiria, violada y deshonrada (v. 6b), queda reducida a un estado de marcesibilidad y descomposición. La raíz hebrea (*nbl*) traducida por "deshonrar" (o "envilecer", "desprestigiar", "desacreditar") significa también "marchitarse", "agostarse", "secarse" (dicho de vegetales: Is 1,30; 64,5; Ez 47,12; Sal 1,3; 37,2; o de personas: Is 34,4; Sal 18,46). Y de la misma raíz es el término hebreo que significa "cadáver". Según el poeta, la intervención divina va a dejar a Asiria envilecida, reducida a un cuerpo en proceso de descomposición. Esa pérdida definitiva de todo el crédito internacional del que disponía la convertirá en espectáculo (v. 6b), es decir, en objeto de ludibrio público. Leemos en Lm 1,7ef, donde se rememora la caída de Jerusalén: «Los enemigos la *miraban*, / burlándose de su ruina».

Un espectáculo de tales características no presagia nada bueno, de ahí la frase «todo el que te vea huirá de tu presencia» (v. 7ab). Las preguntas finales del v. 7 son retóricas, como si la voz, al parecer anónima, dijera: «nadie se apiadará de ella; no podré encontrar quien la consuele». ¿Pero se trata en realidad de una voz anónima? Dado que el verbo "encontrar" va en primera persona del singular, es justo pensar que quien habla aquí es el victorioso Yahvé. ¡Ni siquiera él podrá encontrar alguien que se compadezca de la sanguinaria Asiria!

Los gestos de piedad y de consuelo formaban (y forman) parte de escenas luctuosas y de los rituales de lamentación en general. La personificación de Asiria en nuestro texto permite el uso de dicha terminología, más bien propia de las relaciones interpersonales. El primer verbo (traducido por "apiadarse") presenta unos llamativos desplazamientos semánticos, relacionados con una imagen física: la del movimiento sin rumbo fijo. En realidad, el verbo en cuestión (*nwd*) significa "andar errante/extraviado" (véase Gn 4,12.14), es decir, sin una meta determinada; o bien "huir" sin un plan que sustente la hui-

da (véase Jr 4,1; 49,30; 50,3). Se dice también de las aves que revolotean al azar (véase Sal 11,1; Pr 26,2). Ese movimiento sin dirección determinada puede aplicarse a la cabeza del hombre ("mover la cabeza", Is 24,20; Jr 48,27; Sal 64,9), un gesto que formaba parte de los rituales de duelo o lamentación (como actualmente los judíos piadosos en el Muro de las Lamentaciones). De ahí que el verbo signifique también "lamentarse" (véase Jr 31,18) o "reconfortar" (véase Is 16,5; 22,10; Jb 2,11; 42,11). Pero reproduzcamos dos textos ilustrativos al respecto:

> Estas dos cosas te han acaecido
> –¿quién *se lamentará* por ti?–:
> saqueo, quebranto, hambre y espada
> –¿quién te consolará?– (Is 51,19)
>
> ¿Quién te tendrá lástima, Jerusalén?,
> ¿quién *se lamentará* por ti?,
> ¿quién se desviará para saludarte? (Jr 15,5)

El segundo verbo de nuestro texto de Nahúm ("consolar", "adolecerse de", "dar el pésame") es más propio de los rituales de duelo que el primero. Pero puede tener el significado genérico de "sentir pena", "dar lástima"; en tal caso, la forma participial (*m*^{e}*naḥēm*, como aquí en 3,7) puede traducirse por "consolador", "confortador" (véase Sal 69,21; Jb 16,2). Lm 1 está sembrado de esta forma participial:

> 2 Llora que llora de noche,
> surca el llanto sus mejillas:
> *no hay nadie que la consuele*
> entre todos sus amantes.
>
> 9 Su inmundicia se pega a su ropa,
> no pensó ella en este fin.
> ¡Su caída ha sorprendido,
> *no hay quien la consuele*!
>
> 16 Por eso estoy llorando,
> mis ojos se van en agua,
> pues *no hay quien me consuele*,
> quien me devuelva el ánimo.

[17] Tiende Sión sus manos:
¡*no hay quien la consuele*!

[21] ¡Escucha mis gemidos:
no hay quien me consuele!

Yahvé es el único consolador de Israel cuando el mal se ceba en el país:

> Los rescatados por Yahvé volverán,
> entrarán en Sión entre aclamaciones.
> Irá en vanguardia alegría eterna,
> en retaguardia regocijo y alegría.
> ¡Adiós penas y suspiros!
> Yo, yo soy *tu consolador*;
> ¿por qué tener miedo de un mortal,
> de un simple ser humano? (Is 51,11-12)

Asiria no tendrá tanta suerte. Su estruendosa caída no irá acompañada de llanto y gritos de duelo. ¡Ni siquiera Yahvé podría "encontrar quien la consuele"!

El ejemplo de Tebas (3,8-11)

[8] ¿Eres mejor que No-Amón*,
la asentada en el Nilo
(rodeada por las aguas),
cuya barrera era el mar,
cuya muralla las aguas*?
[9] Etiopía* y Egipto eran su fuerza,
que no tenía límite;
Put y los libios venían en su ayuda.
[10] También ella fue al destierro,
al cautiverio partió;
también sus niños fueron estrellados
en los cruces de todas las calles;
se echaron suertes sobre sus notables,
todos sus grandes fueron encadenados.
[11] También tú te emborracharás
y andarás escondida;

también tú buscarás
refugio ante al enemigo.

V. 8 (a) Es decir, «la ciudad de Amón»; probablemente Tebas.
(b) El hebreo repite «mar» (*yām*), pero Qumrán y las versiones griega, siríaca y latina leen «aguas» (*mayim*).
V. 9 Otros prefieren «Nubia».

Nada se nos dice del destinatario del presente poema, aunque, dado el contexto de los oráculos de Nahúm, es casi seguro que se trata de Nínive. El poema se compone claramente de tres partes: pasado poderío político de No-Amón (vv. 8-9); reveses de un destino fatal (v. 10); lección que debe aprender Nínive (v. 11).

Parece que la mencionada ciudad era Tebas, conquistada por Asurbanipal en torno al 667 a.C., a pesar de su estratégica situación, que la hacía prácticamente inexpugnable («cuya muralla las aguas», v. 8e). Conviene recordar que también Nínive estaba construida junto al Tigris, y que su defensa natural eran las aguas (véase 2,7 y comentario). Ante el destino de Tebas, ¿cómo podía confiar Nínive en su estratégica localización?

Pero Tebas no contaba sólo con su envidiable ubicación; el poeta menciona a continuación a sus importantes aliados: Etiopía, Egipto, Put y Libia. Se trataba de países hermanados sin duda por alguna alianza, entre cuyas cláusulas figuraba la defensa mutua en caso de agresión («venían en su ayuda», v. 9d).

De nada sirvió a Tebas su aparente inexpugnabilidad ni sus tratados de alianza. Nahúm no describe la batalla que acabó con la existencia de tan preclara ciudad; se limita a exponer las consecuencias (segunda parte, v. 10): destierro e imposibilidad de futuro social (exterminio de los niños) y de porvenir político (desaparición de la gente notable). De destierro se nos ha hablado en 2,8. La tétrica imagen de los niños estrellados en las calles no es única en la Biblia. Recordemos el final de la elegía de Sal 137:

8 Capital de Babel, devastadora:
¡feliz quien pueda devolverte
el mal que nos hiciste!;
9 ¡feliz quien agarre y estrelle
a tus pequeños contra la roca!

Dejar sin futuro a un pueblo implicaba, dentro de la “lógica” de la guerra y de las estrategias de autopreservación, el exterminio de los niños, bien fuera asesinándolos o bien abriendo el vientre a las mujeres embarazadas. Las horrendas imágenes de Os 14,1 nos dejan sin respiración:

> Samaría es culpable,
> porque se rebeló contra su Elohim.
> Por eso caerán a espada,
> sus niños serán estrellados,
> y sus embarazadas abiertas en canal. (véase Am 1,13)

Por otra parte, la deportación de las elites políticas, religiosas, comerciales y financieras constituía otra forma práctica de acabar con las expectativas de supervivencia de cualquier pueblo. Recordemos al respecto el destino de la población de Jerusalén narrado en 2 R 24,12-16.

En la tercera parte del poema (v. 11) recurre el autor a la imagen de la embriaguez. Como ha quedado dicho en el comentario a 1,10b (véase), el tema de la borrachera suele estar relacionado en la Biblia hebrea con la imagen de “la copa (de vértigo) de Yahvé” (véase Is 51,17.19; Jr 25,15). No podemos decir que, en el texto que nos ocupa, el agente de la embriaguez sea Yahvé. Posiblemente se trata sin más de una imagen relativa a las consecuencias de una severa derrota militar: la gente huye despavorida, aturdida y sin rumbo, acosada sin tregua por el enemigo (v. 11d).

Ineficacia del potencial bélico de Nínive (3,12-15c)

12 Tus fortalezas son higueras
cargadas de brevas*:
si se las sacude, caen
en la boca que las come.
13 Tus soldados se han vuelto mujeres
entre las tropas enemigas;
abiertas de par en par
las puertas de tu país,
el fuego ha devorado tus cerrojos.

14 Haz abasto de agua para el asedio,
consolida tus defensas,
pisa la arcilla, aplasta el mortero,
mételo en el molde de ladrillos.
15 Allí mismo el fuego te devorará,
la espada te exterminará
(te devorará como el saltamontes).*

V. 12 «cargadas de brevas», lit. «con brevas». Otros traducen: «tus ciudades [son] las brevas», o bien «tu pueblo [son] las brevas».

V. 15 El texto entre paréntesis es una probable glosa relacionada con el resto del versículo.

Tras el ejemplo de la inutilidad de la situación estratégica y la fortaleza política de Tebas, Nahúm retoma el tema de Nínive, para subrayar la ineficacia de su sólida arquitectura y de su poderoso ejército. La doble ineficacia es subrayada mediante dos llamativas imágenes.

Las plazas fuertes de la capital asiria adolecen de estabilidad. Su solidez es tan aparente como escasa es la fuerza que mantiene unidos a la higuera a sus frutos ya maduros. Basta una mínima sacudida para que caigan. Todo el aparato armamentístico del eventual ejército invasor es reducido a la imagen de las fortalezas-brevas ya maduras que cualquiera puede engullir. La caída de Nínive sólo necesitará un ligero "meneo". La imagen de la higuera en un marco bélico puede constatarse también en Is 34,4 («su ejército palidece... como una hoja mustia de higuera»). Pero es quizá Joel quien ofrece el mejor paralelo:

> 6 Un pueblo invade mi tierra,
> poderoso e incalculable...
> 7 Va dejando mi viña desolada
> y mi *higuera* destrozada:
> la ha pelado del todo, la ha arrancado
> y sus ramas quedan desnudas. (1,6.7)

La segunda imagen afecta a la soldadesca (v. 13), a quien el profeta compara con mujeres, un colectivo que, en aquellos tiempos, se hallaba alejado de los centros de poder y, por tanto, del negocio de la guerra. En el marco ofrecido por la imagen sobresale sin duda la falta de destreza y de fuerza física de las mujeres, así como su carácter dialo-

gante y dulce, escasamente proclive al combate. Una interpretación machista actual (cargada de denostación) diría que los soldados se portaban como afeminados. A esta imagen añade el poeta la de las puertas del país. ¿Pero se trata de un añadido o es simple continuidad de la imagen anterior? Si tenemos en cuenta que los poetas bíblicos recurrían a los rasgos femeninos para describir una ciudad, sobre todo sus accesos (véase comentario a 3,5), decir que los soldados se comportan como mujeres, dejando las "puertas" del país «abiertas de par en par», sugiere probablemente una continuidad entre la imagen de los soldados-mujeres y la de las "puertas" abiertas, cuyos "cerrojos son pasto del fuego" (v. 13e).

Las mencionadas fortalezas eran probablemente las plazas fuertes que salpicaban las fronteras del país para frenar en lo posible eventuales ataques a la capital. El v. 14 describe la frenética actividad intramuros en previsión de un asedio inminente. El aprovisionamiento de agua estaba destinado no sólo al consumo de los asediados, sino también a la labor de construcción de adobes que hicieran más sólidas las defensas de la ciudad (v. 14c-e). Pero se trata de una actividad inútil: el mismo fuego (imagen bélica) que había devorado los cerrojos de las fortalezas (v. 13e) devorará ahora a la capital. La espada completará la acción del fuego. Conviene subrayar el uso que hace el poeta del verbo "devorar" (o "comer", hebreo *'ākal*) para poner de relieve el carácter absoluto y definitivo de la destrucción: «la boca que las *come*» (v. 12d); «el fuego *ha devorado*» (v. 13e); «el fuego *te devorará*» (v. 15a). El mismo verbo aparece al final del v. 15c, que probablemente es una glosa.

Memoria del poderío de Nínive (3,15d-17)

¡Multiplícate como el saltamontes,
multiplícate como la langosta!
16 *Has multiplicado* tus mercaderes
más que las estrellas del cielo,
que se despliegan como saltamontes y vuelan;
17 tus inspectores, como langostas,
tus oficiales*, como insectos,
se posan en las tapias al abrigo del frío;

pero sale el sol y se van,
sin que nadie sepa adónde.
¿Dónde están...?*

V. 16 (a) Los vv. 16-17 presentan múltiples problemas textuales. Gran parte de los intérpretes trastroca el orden original de los hemistiquios en busca de una secuencia lógica (véase NBJ). Nosotros preferimos conservar el orden original, introduciendo ligeros retoques.

(b) «Has multiplicado»; otros prefieren una formulación concesiva: «Aunque multipliques».

V. 17 (a) «tus oficiales»; otros: «tus escribas» o «tus astrólogos».

(b) Se trata de una partícula interrogativa que parece aislada del conjunto. Algunos traductores la suprimen.

El poeta rememora el vasto desarrollo comercial, político y militar de Nínive, subrayado por dos elementos de naturaleza diversa: uno léxico y otro metafórico. Por una parte, el verbo "multiplicarse"; por otra, la imagen de la langosta, insecto proverbial por su rápida procreación, su facilidad de desplazamiento y su increíble voracidad, que la capacita para devastar cualquier terreno con vegetación que encuentra a su paso. Aunque no lo diga, el poeta está pensando seguramente en el carácter depredador de los asirios-langostas (algo propio de toda mentalidad imperialista).

Los dos primeros hemistiquios conllevan sin duda un tono zumbón, como si el poeta pensase: «Sí, ya puedes multiplicarte como el saltamontes; para lo que te va a servir...». El término hebreo por "saltamontes" (*yeleq*) es traducido en ocasiones como "pulgón". Éste, sin embargo, es un insecto que no vuela, lo que contradice la mención del vuelo en el v. 16c. Por otra parte, el paralelismo con "langosta" en Sal 105,34 (recuerdo de la plaga de Egipto) sugiere que nos hallamos ante una especie de langosta cuya naturaleza precisa desconocemos. En cualquier caso, no es infrecuente la comparación de la eficacia de un numeroso y ordenado ejército con el asolador paso de la langosta (o el saltamontes). Leemos en Jr 51,14.27:

[14] Lo ha jurado por sí mismo Yahvé Sebaot:
«He de colmarte de hombres como de langostas,
y la gente te lanzará hurras y vítores».
....
[27]... haced que ataque la caballería como langostas.

También Joel se hace eco de la imagen:

> Yo os compensaré de los daños
> en que os devoraron langostas y saltamontes,
> saltones y orugas:
> el gran ejército que envié contra vosotros. (2,25)

La identificación langostas = ejército puede aplicarse quizá también a Jl 1,4.

En virtud de estos paralelos, es probable que el comienzo del poema (v. 15d-e) haga referencia al reclutamiento masivo de hombres ("multiplícate") para consolidar un ejército teóricamente invencible.

El v. 16 da paso a otro elemento importante en la red comercial y financiera del país: los mercaderes. El uso de las estrellas del cielo como elemento comparativo de lo incalculable es tópico en la Biblia hebrea, aunque siempre, excepto aquí, en referencia a la multiplicación ilimitada del pueblo de Israel en virtud de la promesa divina (véase Gn 22,17; 26,4; Ex 32,13; Dt 1,10; 10,22; 28,62; 1 Cro 27,23; Neh 9,23).

El final del v. 16 encierra un par de dificultades. Por una parte, no es fácil captar el sentido exacto del verbo hebreo traducido como "desplegarse" (*pāšaṭ*). Consideramos posible la interpretación ofrecida por más de un comentarista, en el sentido de que el poeta está hablando de la muda de la piel, por parte del insecto, al final de su estadio larvario, que le permite desplegar y fortalecer sus alas. La segunda dificultad atañe al alcance que puede tener aquí el verbo "volar" (*'wp*). Una primera respuesta está en relación con los amplios desplazamientos de los mercaderes de Mesopotamia, que, en tiempos de concordia, transportaban sus mercaderías incluso hasta Egipto. Las rutas caravaneras de la llamada "Media Luna Fértil" eran testigo del incesante trasiego de mercaderes en todas las direcciones del Próximo Oriente. En consecuencia, el verbo "volar" estaría relacionado con tales movimientos. Una segunda respuesta estaría en conexión con la "desaparición" de los inspectores y oficiales del verso siguiente, que, con la tibieza de los primeros rayos del sol, «se van, sin que nadie sepa adónde». Veámoslo.

"Inspectores" y "oficiales" (traducción dudosa) pertenecían a la elite de la administración urbana y territorial. Junto con el ejército y

los mercaderes, formaban la tupida red de relaciones políticas, comerciales y financieras que aseguraban y potenciaban el desarrollo del país. (Curiosamente, Nahúm silencia otro importantísimo sostén del poder: los sacerdotes y el templo.) El poeta compara también a ambos colectivos con "langostas" e "insectos", haciendo así hincapié sin duda en su gran número, como ocurre en el verso precedente respecto a los mercaderes. Pero el poeta no se contenta aquí con un simple símil, pues de hecho desarrolla la imagen describiendo una de las costumbres de dichos insectos: posarse en las tapias para resguardarse del relente nocturno, para alzar después el vuelo, cuando el sol naciente comienza a templar el ambiente. ¿Qué quiere transmitir el poeta al lector?

Hay que pensar que una realidad cualquiera, cuando es utilizada en el lenguaje como referente imaginativo, arrastra tras de sí al plano hermenéutico toda la constelación de elementos que componen su naturaleza. En consecuencia, también los términos "tapias", "frío" y "sol" deberían ser sometidos a un análisis en el ámbito de la imagen. Además, de otro modo, ¿qué sentido tiene que el poeta se entretenga con informaciones sobre los hábitos de ciertos insectos? A pesar de la claridad del principio interpretativo, resulta oscura la naturaleza de los susodichos términos en el plano de la imagen. Avanzamos a continuación una propuesta interpretativa, aun convencidos honestamente de su fragilidad.

Opinamos que las tapias, que preservan del frío gracias al calor que han acumulado durante el día, aluden al conjunto de la arquitectura urbana, donde desarrolla su vida, al abrigo del poder, la elite administrativa. Pero, del mismo modo que los insectos abandonan las tapias que los han cobijado en cuanto sus cuerpos empiezan a templarse con los primeros rayos del sol, también inspectores y oficiales abandonan su hábitat político ante circunstancias más favorables (o menos arriesgadas). ¡Son mercenarios del poder! Si ahora nos imaginamos la delicada situación de Nínive, herida de muerte por los neobabilonios, no resulta extraño que mercaderes, inspectores y oficiales "volasen" en busca de mejores abrigos. Y Nínive es abandonada a su trágico destino.

Lamentación fúnebre (3,18-19)

18 ¡*Dormitan* tus pastores, rey de Asiria;
tus capitanes *están tumbados*!*
Y tus tropas*, dispersas por los montes,
no tienen quien las reúna.
19 ¡Tu herida no tiene remedio,
tu llaga es incurable!
Los que tienen noticias tuyas
baten palmas contra ti;
pues ¿sobre quién no cayó
sin tregua tu maldad?

V. 18 (a) «capitanes», o quizá «guías».
(b) «tus tropas», o quizá «tu pueblo».

El libro de Nahúm termina con este epílogo, donde entrechocan de forma dramática elementos elegíacos y fórmulas burlescas. El pastor es imagen tradicional del guía político y/o militar. Pueden consultarse al respecto 1 R 22,17; Jr 2,8; 3,15; 6,3; 12,10; 22,22; 23,1-4; 49,19; 50,44; Ez 34; Za 13,7. Pero quizá sea Is 56,10-11 el texto que mayor luz puede arrojar sobre Na 3,18:

10 Sus vigías están ciegos,
ninguno se entera;
todos ellos, perros mudos,
no pueden ni ladrar.
Los videntes *se acuestan*
porque quieren dormir.
11 Esos perros fieros no saben de hartura,
¡y ellos, irracionales, son los *pastores*!
Así que cada uno tiró por su lado,
cada cual a su medro por su esquina.

Aunque tejido parcialmente con otras imágenes (los perros), este poema de Isaías critica dramáticamente el abandono del pueblo por parte de sus dirigentes y responsables en general. También los “pastores” de Nínive se dedican a dormitar, tumbados de forma indolente, mientras las tropas andan «dispersas por los montes». Hay quien ve

en esta frase una referencia histórica: ante la irresistible presión del ejército neobabilónico (609 a.C.), las últimas tropas asirias llegaron en su dispersión hasta los montes de Armenia. Sin embargo, puede tratarse sin más de un cliché literario (véase p.e. 1 R 22,17; Ez 34,6).

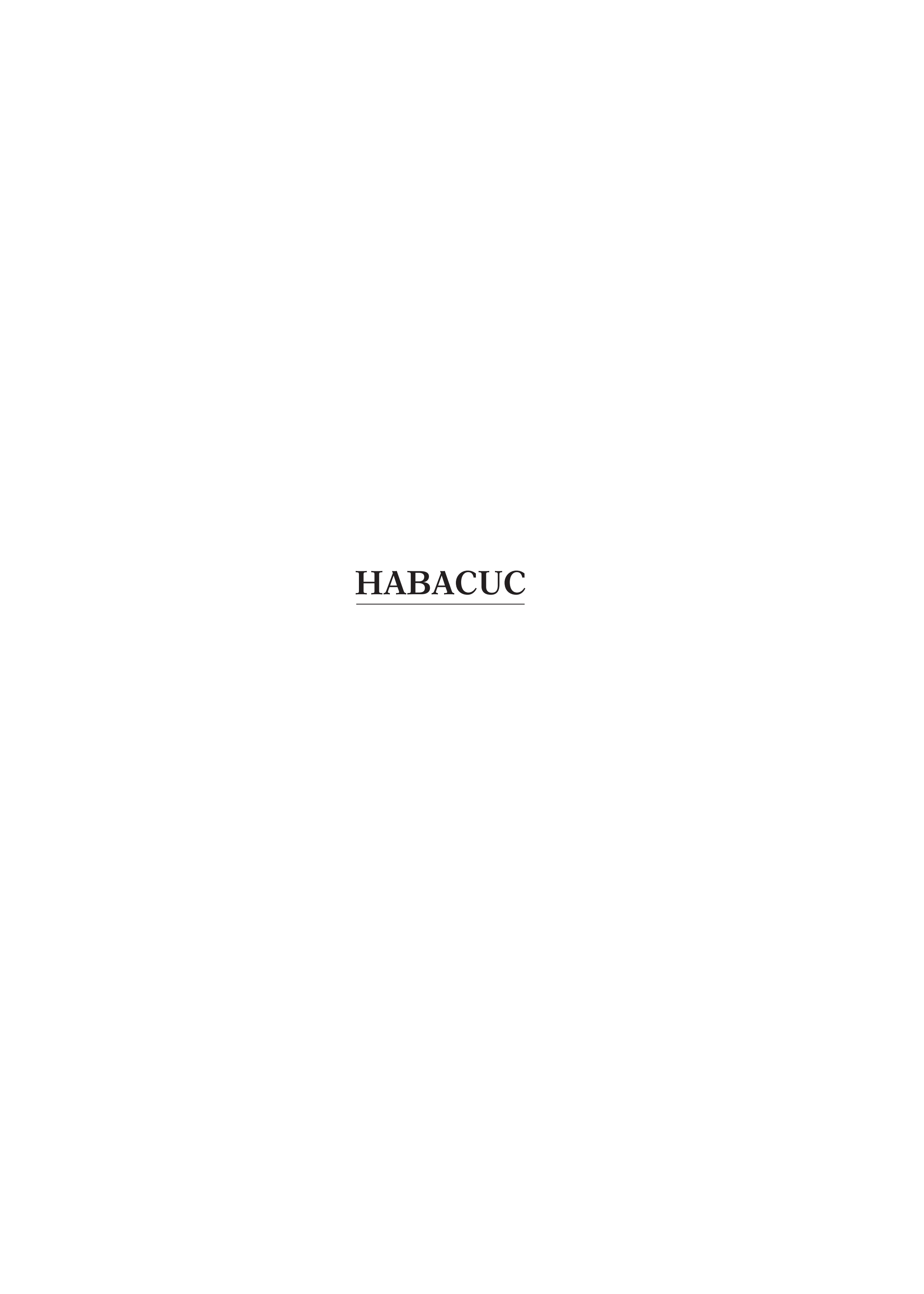
Hemos traducido con cierta duda "tus tropas", pues el término hebreo en cuestión (*'ām*) significa también "pueblo", "gente". Por una parte, si damos a "pastores" un carácter militar, evidentemente conviene la traducción "tropas"; por otra, si le conferimos un sentido político genérico, habría que pensar en "pueblo" o "gente". Sea lo que sea, el poeta está contemplando a los ninivitas desorientados y faltos de guías, aunque no explica la razón de tal situación. ¿Desidia de los dirigentes ante la amenaza neobabilónica? Posiblemente. En todo caso, la imagen de la dispersión por los montes encaja a la perfección temáticamente con lo que leíamos en los versos anteriores respecto a ciertos colectivos de la elite administrativa y financiera de Nínive: «se despliegan como saltamontes y vuelan» (v. 16c); «sale el sol y se van» (v. 17e).

La falta de responsabilidad y coraje por parte de algunos dirigentes, y la deserción de quienes podían suministrar sangre económica a las venas de la ciudad, unidas a la desorientación del ejército y de los ciudadanos en general, proporcionan un diagnóstico claro: «¡Tu herida no tiene remedio, / tu llaga es incurable!» (v. 19ab). El cuerpo de la ciudad se desangra inevitablemente.

Este fatal diagnóstico no recibe la respuesta que puede esperarse ante un cuerpo condenado a muerte. No se escuchan elegías lamentando la caída de Nínive. Al contrario, «los que tienen noticias tuyas / baten palmas contra ti» (se entiende que henchidos de regocijo). Como se ve, el contraste es brutal entre 19ab y 19cd. El alegre palmoteo ante la desgracia sufrida por un cruel agresor o una persona indigna no está testificado en otros lugares de la Biblia hebrea; se mencionan más bien otros signos de alegría, como silbar en tono zumbón o hacer guiños. Batir palmas de alegría implicaba más bien la recepción de una buena noticia o la celebración de algún acontecimiento festivo, como entre los actuales árabes. Los judaítas celebraron con palmas la entronización de Joás (véase 2 R 11,12); también la memoria cultual de la realeza de Yahvé (véase Sal 47,2) o de sus actos de justicia (véase Sal 98,8) iba acompañada de batir de palmas y de gritos de júbilo. En

otro orden de cosas, hasta los árboles del campo batirán palmas celebrando la restauración de Jerusalén (véase Is 55,12).

El final del libro de Nahúm da la razón de semejante actitud: «¿sobre quién no cayó sin tregua tu maldad?».



HABACUC

INTRODUCCIÓN

1. Marco histórico y fecha de composición

Según numerosos intérpretes, parece que las tropas asirias siguen desplegándose por el Próximo Oriente, arrollando todo a su paso (1,13-17); pero en el horizonte se distingue el impetuoso avance de un pueblo terrible y conquistador (1,5-11). En virtud de esta hipótesis, habría que situar la presencia de Habacuc en la segunda mitad del siglo VII a.C. Sin embargo, ninguna página del libro respira el natural y compartido optimismo que provocó la reforma religiosa del rey Josías en esa época (640-609). Habría que situar el mensaje profético o bien antes de la citada reforma (reinado de Amón, 643-640) o bien en la época de desórdenes e injusticias que siguió a la muerte de Josías, y que el profeta fustiga sin piedad.

La citada hipótesis falla porque presupone en el comienzo del libro la presencia de los dos grandes ejércitos que trastornaron sucesivamente el territorio palestino: asirios y neobabilonios (o caldeos). Pero, como veremos en el comentario, hay tres razones para apostar por las referencias proféticas al imperio caldeo: una histórica, otra narrativa y una tercera relacionada con la naturaleza retórico-teológica del libro de Habacuc. Desde esta perspectiva, habremos de prescindir de una fecha anterior al rey Josías (el ejército neobabilónico no ha hecho todavía acto de presencia en Palestina) y optar por el desolador panorama (político y religioso) que se cernió sobre el país a la muerte del piadoso rey de Judá.

2. Estructura general y contenido

El libro de Habacuc presenta una estructura bien definida. Se trata de un gran tríptico cuyas partes coinciden con los tres capítulos que integran la obra: a) Diálogo entre el profeta y su dios; b) Maldiciones contra el opresor; c) Llamada a la intervención de Yahvé.

La primera parte (cap. 1) se compone de dos segmentos casi simétricos: 1,2-11; 1,12-17, que podían representarse mediante la siguiente correspondencia:

1,2-4 Preguntas y reproches	1,12-14 Preguntas y reproches
1,5-11 Descripción del enemigo	1,15-17 Descripción del enemigo
(idolatría política, v. 11b)	(idolatría política, v. 16a)

La segunda tabla del tríptico (cap. 2) se compone de dos secciones: 2,1-6a; 2,6b-20. El comienzo de la primera (2,1) se corresponde estructuralmente con 1,2-4 (introducción de la intervención oral de Yahvé). En 2,2-6a responde Yahvé a la pregunta de 1,2 («Hasta cuándo...?»).

La tercera parte (cap. 3) es una plegaria hímnica compuesta de distintos elementos: súplica (v. 2); teofanía (vv. 3-15); y una confesión teñida de angustia (v. 16) y de esperanza (vv. 17-19).

3. Rasgos literarios y valores religiosos

Numerosos críticos consideran que el libro constituye en conjunto una liturgia penitencial. De ahí que, posiblemente con razón, conciban a Habacuc como uno de los profetas cultuales responsables de la preparación y ejecución de tales liturgias. De hecho, el libro comienza con un reproche que nos recuerda la amargura de ciertos salmistas (p.e. Sal 13,2-3; también 83,2-5), un reproche que brota de la contemplación de las injusticias y la anarquía social que azotan el país.

Habacuc pone de relieve, como pocos profetas del AT, lo que podríamos definir como “idolatría política”. Concibe las conquistas imperialistas como auténticos robos, como un expolio que hoy denominaríamos “conculcación del derecho internacional”. Esta crítica del derecho de conquista presente en 1,7-10 vuelve a repetirse en los “ayes” de 2,6b-20. Con un pragmatismo histórico muy propio de la

profecía, Habacuc piensa que la presencia del expoliador neobabilónico tenía una mera función judicial, punitiva, querida por Yahvé.

El dios israelita tiene prevista su actuación liberadora, que habrá que aguardar con una esperanza activa. A este respecto, conviene destacar el uso que hace el profeta de la tradición del éxodo, que él actualiza y describe mediante elementos literarios de honda raigambre mitológica. El dios de siempre actuará como siempre a favor de quienes nutran su existencia con la fe y la esperanza.

COMENTARIO

1 [1] **Oráculo que tuvo en visión el profeta Habacuc.**

Este encabezamiento del libro suena literalmente: «proclamación que vio el profeta Habacuc», es decir, «proclamación [de lo] que vio...». El término hebreo por "proclamación" (u "oráculo") deriva de una raíz que significa "levantar", "alzar"; de ahí "alzar (la voz)" = "proclamar". Los profetas hebreos tenían conciencia firme de que su palabra emanaba de una fuente inequívoca: el propio Yahvé. El verbo "ver" (o el sustantivo "visión") no implica necesariamente visualización de algo o de alguien. Bien es verdad que los profetas primitivos, reunidos en hermandades (colectivos también presentes en otros países circundantes), representaban escenas de frenesí colectivo, provocado por incisiones en el cuerpo, el canto u otros medios (véase 1 S 10,10-12; 19,20-24; 1 R 18,28-29). El estado frenético podía ir acompañado de (supuestas) visiones, que el profeta en cuestión proclamaba en público. Visión y proclamación iban estrechamente unidas. (Podemos consultar 1 R 22,17; 2 R 6,17; y, en el NT, Hch 7,55-56; 11,5-7.) En ocasiones falta el supuesto origen sobrenatural de la visión, por lo que es probable que una serie de acontecimientos o la simple contemplación de un objeto o un panorama cotidianos "inspirase" en un determinado momento al profeta, que hacía una lectura religiosa (o en general "poética") de la realidad natural (p.e. la rama de almendro o el puchero hirviendo en Jr 1,11.13; la plomada en la pared o la canasta de fruta madura en Am 7,7-8; 8,1).

En el caso que nos ocupa, la "visión" de Habacuc no está sustentada por la visualización de algo o de alguien. Se trata más bien de una visión intelectiva, es decir, de una interpretación de la situación política interna de Judá y de la cercanía amenazante de los babilonios. En cualquier caso, la fórmula introductoria del libro («oráculo que tuvo en visión» o «proclamación que vio») es extraña, si la comparamos con las formulaciones análogas de otros libros proféticos. La que más se le parece es, sin duda, la de Nahúm. En ninguna de las dos es mencionado Yahvé (al contrario que en Jeremías, Ezequías, Oseas, Joel, Miqueas, Sofonías, Zacarías y Malaquías), dato que no descarta, sin embargo, su convicción de ser portadores de la palabra divina.

I. Diálogo entre el profeta y su dios

La bancarrota de la justicia (1,2-4)

2 ¿Hasta cuándo, Yahvé, pediré socorro,
sin que tú me escuches;
clamaré a ti «¡Violencia!»,
sin que tú salves?
3 ¿Por qué me haces ver injusticias
y contemplar* opresiones?
¡Soy testigo de rapiñas y violencia;
se suscitan querellas y discordias!
4 Así que la ley *no funciona*,*
no se *practica el derecho*
y el *malvado* asedia al *honrado*.
¡Así se pervierte *el derecho*!

V. 3 Seguimos a las versiones. Otros traducen: «mientras tú miras la opresión».

V. 4 «no funciona»; otros: «se desvirtúa».

Comienza el primer panel del tríptico (1,2-17) que compone el libro de Habacuc. El título («Diálogo...») es sólo orientativo, pues no está presente el elemento formal básico del diálogo, como es la alocución directa, sólo usada por el profeta: «¿Hasta cuándo..., sin que

tú me escuches» (1,2); «¿No eres *tú*...?» (1,12). Yahvé utiliza el plural («Mirad...»), como si se dirigiese a las personas a quienes representa el profeta.

El v. 2 responde al desgarro psicológico de la persona acosada por el mal, en un escenario en el que sólo se oye el eco de sus propios gritos, que rebotan en el ominoso silencio de lo alto. Aparte de su valor temporal obvio (véase Ex 10,3; Jos 18,3; Jb 8,2; 19,3; 1 S 16,1; Sal 62,4; Pr 1,22), «¿Hasta cuándo...?» es el interrogante angustioso de quien se siente abandonado por Yahvé o de quien sufre intranquilo la demora de sus actos de liberación (por considerarlos urgentes). Para expresar dicho interrogante existen en hebreo dos fórmulas distintas, pero de idéntico significado: *ʿad ʾānâ* (como en nuestro texto) y *ʿad mātay*. Pueden aparecer en forma de reproche en labios del propio Yahvé, como en Ex 16,28; Nm 14,11; 14,27; Jr 4,14; 23,26; Os 8,5. Pero son más frecuentes en boca del individuo acorralado que, al no ver una salida clara y rápida a su situación de desasosiego, clama angustiado a su dios; o bien en boca de alguien que contempla la prolongación en el tiempo de una penosa situación social. Pueden consultarse Is 6,11; Jr 12,4; Dn 8,13; Za 1,12. Pero es sobre todo en el ámbito de la piedad sálmica donde puede escucharse ese grito angustiado: Sal 74,10; 80,5; 94,3. Leamos Sal 13,2s:

> 2 ¿Hasta cuándo Yahvé? ¿Me olvidarás para siempre?
> ¿Hasta cuándo me ocultarás tu rostro?
> 3 ¿Hasta dónde andaré angustiado,
> con el corazón en un puño noche y día?
> ¿Hasta cuándo me someterá el enemigo?

La aparición de esta fórmula en Ha 1,2 (junto con otros detalles que iremos viendo) justifica, para muchos, la sospecha de que Habacuc era un profeta íntimamente relacionado con el ámbito cultual.

El profeta, sin duda en nombre de la gente honrada de Judá, pide socorro ante la violencia que sufre el país. En apariencia, Yahvé permanece al margen y en silencio (véase 1,2). La construcción del verso es equilibrada:

Socorro (2a)	–	No escuchar (2b)
Violencia (2c)	–	No salvar (2d)

"Escuchar" y "salvar" son los verbos típicos de la liberación narrada en el libro del Éxodo: el pueblo clama angustiado; Yahvé escucha su grito; Yahvé decide salvar. Y la tradición del éxodo es normativa en la piedad y la teología israelitas. La petición de escucha dirigida a la divinidad es habitual (y está justificada) en la historia cotidiana del ser humano, como lo testifica su frecuente uso en la Biblia hebrea. Por su parte, el grito "sálva(nos)" perdura en la liturgia cristiana en la aclamación ¡Hosanna! (*hôšî'a nā'*).

El profeta justifica a continuación su grito angustiado: la presencia de injusticia, opresión, rapiña, violencia, querellas y discordias (v. 3). La acumulación de esta serie de desórdenes sirve retóricamente al profeta para describir las dimensiones del problema social aludido: la cantidad designa de algún modo la gravedad. Los desórdenes se articulan en tres parejas de sustantivos (algunos con un alto grado de sinonimia). La primera tiene rasgos genéricos; la segunda se concreta en delitos sociales; la tercera sugiere recursos al ámbito jurídico. Aunque no es fácil determinar con exactitud el significado concreto de alguno de los términos en cuestión, el profeta dibuja con breves pinceladas una sociedad en descomposición y gravemente dislocada.

El profeta se queja a Yahvé: «¿Por qué *me haces ver* injusticias...?». ¿Pero a qué alude Habacuc con este reproche? Podría haber dicho sin más: «¿Por qué *tengo que ver*...?». Es evidente que el reproche implica una acusación, en el sentido de que Yahvé parece permanecer insensible ante tanta desgracia. Esto explicaría la frase inicial «¿Hasta cuándo, Yahvé, pediré socorro sin que tú escuches?». El silencio ominoso de la divinidad frustra la mediación profética. ¿Por qué no actúa Yahvé? ¿Dónde está el dios del éxodo?

El v. 4 amplía la descripción del deterioro social al área de la justicia en sentido estricto, como lo sugiere la presencia de los términos "ley" y "derecho". A pesar del grado de sinonimia que manifiestan ambos términos en hebreo, el primero de ellos (*tôrâ*), que llegó a dar nombre al conjunto del Pentateuco, alude a un conjunto de normativas en vigor. El segundo (*mišpāṭ*), en cambio, apunta más bien al derecho consuetudinario, a la "costumbre", a la aplicación de la ley a un caso concreto. En cualquier caso, Habacuc se queja de la falta de funcionamiento y de la perversión de la ley y del derecho, en una perfecta inclusión literaria: «no funciona... se pervierte». Traducimos por "no funcionar" un verbo

hebreo escasamente representado en la Biblia (*pwg*). Propiamente significa "estar parado", "estar descansando", "darse tregua", "quedarse impávido", sin capacidad de reaccionar; así lo indica también el sustantivo correspondiente (véase Lm 2,18e). Digamos en tono jocoso que, para Habacuc, en las puertas de los tribunales de Judá colgaban letreros donde se podía leer: "Cerrado por vacaciones indefinidas". El sentido del verbo "pervertirse" (raíz *'āqal*), que en el conjunto de la Biblia hebrea sólo aparece aquí (*hapax legomenon*), se deduce de dos sustantivos derivados, que se aplican a caminos "tortuosos" o "intrincados" (véase Jc 5,6; Sal 125,5) o al aspecto de un ofidio ("retorcido" o "sinuoso"; véase Is 27,1). Habacuc viene a decirnos que el derecho se ha retorcido, es decir, se ha degenerado, no cumple con su función. La imagen se aviene a la terminología castellana: derecho / (re)torcido. Estos dos polos son plasmados por el poeta en dos tipos humanos contrapuestos: el "malvado" y el "honrado" (v. 4c), una pareja tópica en la Biblia. En resumidas cuentas, la ley y el derecho son instituciones sociales creadas básicamente para evitar que los poderosos devoren a los humildes. Pero si el derecho está ausente o se tuerce, los honrados serán presa fácil de los depredadores sociales.

Los caldeos, azote de Dios (1,5-11)

5 Mirad a las naciones, contemplad;
quedad estupefactos, atónitos:
voy a hacer una obra en vuestros días
que no creeríais si os la contasen.

6 Pienso movilizar a los caldeos*,
un pueblo cruel y fogoso,
que recorre las anchuras de la tierra,
para adueñarse de países ajenos.
7 Es terrible y *temible*;
impone sus normas y decisiones*.
8 Sus caballos son más raudos que leopardos,
más ágiles que lobos esteparios;
sus jinetes galopan*,
vienen de lejos sus jinetes, volando
como águila que se lanza sobre la presa*.

9 Llegan *en tropel para hacer *estragos*,**
todos sus rostros *miran hacia delante;**
amontonan cautivos como arena.
10 Él se burla de los reyes,
los soberanos *le provocan risa*;
se ríe de todas las fortalezas,
levanta un terraplén y las toma.
11 Después *azotará* el viento y desaparecerá,
por hacer* de su fuerza su dios.

V. 6 «a los caldeos» podría ser una glosa explicativa de algún escriba.
V. 7 El término «decisiones», que alarga el ritmo del verso, pudo haber sido añadido por un escriba.
V. 8 (a) Este hemistiquio podría no ser original.
(b) «sobre la presa»; lit. «para comer».
V. 9 (a) «en tropel», lit. «todo él».
(b) Verso muy dudoso. Otros traducen: «sus rostros [ardientes] como viento del Este».
V. 11 «por hacer», según versiones; otros, siguiendo hebreo: «culpable [por hacer]».

Aunque este segmento poético carece de una introducción que presente al interlocutor, no hay duda de que se trata de Yahvé. Y, aunque a simple vista no lo parezca (¡verbos en plural!), responde a las quejas del profeta, como lo sugieren los dos verbos iniciales: “mirar/ver” y “contemplar”, que remiten al v. 3ab. Yahvé hacía contemplar al profeta injusticias y opresiones, que le producían amargura y desolación; ahora la angustia se va a convertir en estupefacción: Yahvé va a llevar a cabo una obra increíble.

El término hebreo traducido aquí genéricamente como “obra” (*pō ‘al*) puede significar también “proeza” o “hazaña” (véase 2 S 23,20; 1 Cro 11,22), incluso “prodigio”, hablando de la actividad divina. La “obra” de Yahvé hace referencia a su quehacer creador, como lo confirman, entre otros textos, Is 45,11; Sal 28,5; Jb 36,24 (contexto). La Sabiduría personificada confiesa que ella fue la primicia de las obras divinas (véase Pr 8,22). En cualquier caso, el término en cuestión se explica más radicalmente desde la permanente actividad histórica de Yahvé a favor de su pueblo: rescate de las garras egipcias a través de las aguas (véase Sal 77,12-14); expulsión de los pueblos autóctonos para instalarlo en Canaán (véase Sal 44,2). Las obras de Yahvé son, por tanto, justicia y lealtad (véase Dt 32,4; Sal 111,3), que cualquier israelita con ojos

limpios puede contemplar (véase Sal 95,9). En consecuencia, cuando el israelita piadoso pide a su dios que realice "su obra", como antaño, está solicitando la recreación de un pueblo humillado y desprotegido, o incluso sin horizontes políticos. Leemos en Sal 90,15-16:

Alégranos por los días que nos humillaste,
por los años en que saboreamos la desdicha.
Que tus siervos vean tu *obra*
y tus hijos tu esplendor.

Pero es sobre todo el propio Habacuc quien en 3,2 arroja una luz clarificadora a lo que venimos diciendo:

¡Yahvé, he oído tu fama,
he visto tu *obra*, Yahvé!
¡Hazla revivir en nuestro tiempo,
en nuestro tiempo dala a conocer!

Esta súplica del profeta responde a la promesa divina que venimos comentando: «Voy a hacer una *obra* en vuestros días / que no creeríais si os la contasen» (1,5cd). Yahvé exige para ello confianza y fidelidad (véase 2,4).

El profeta describe a continuación, por boca de Yahvé, la naturaleza de la obra divina (1,6-11): «Pienso movilizar a los caldeos...» (v. 6a). Naturalmente se trata del imperio neobabilónico. ¿Pero cuál va a ser su papel en el marco del proyecto divino? No es fácil proponer una respuesta contundente. Por una parte, es probable que Habacuc, como muchos de sus compatriotas, albergase la esperanza de que el arrollador ejército al que nos referimos acabase con la influencia y el poderío asirios en la zona, proporcionando así un respiro al reino de Judá (aspecto positivo). Por otra parte, sin embargo (el lector lo sabe), los neobabilonios acabaron para siempre con el reino judaíta pocos años después: Jerusalén fue arrasada y barridas sus instituciones político-religiosas (aspecto negativo). ¿Qué podemos decir ante la aparente imposibilidad de conciliar ambos aspectos? Quizá la respuesta esté en el v. 11. Es probable que el profeta tuviera presente la doble consecuencia que depararía la presencia caldea: liberadora (de la perniciosa influencia asiria), pero al mismo tiempo dominadora (sometimiento del país). Pero, en cualquier caso, «después azotará el viento y desaparecerá» (v. 11a): los neobabilonios no permanecerán para

siempre; acabarán siendo víctimas de la presencia liberadora de Yahvé en la historia de su pueblo. En definitiva, el imperio neobabilónico sólo es la vara utilizada temporalmente por Yahvé para castigar a su pueblo y reconducirlo al buen camino. Como leemos en 1,12cd: «¡Para juzgar lo pusiste, Yahvé; / oh Roca, fiscal lo nombraste!» Es decir, los caldeos han sido suscitados por el dios israelita para llevar a cabo una misión de justicia punitiva. ¡Ésta será la "obra" de Yahvé!

Los vv. 6b-10 ofrecen al lector un bosquejo amplio y colorista del nuevo invasor que barrerá todo el Próximo Oriente. La descripción comienza con la combinación de dos aspectos, que tratan de ofrecer una sensación de totalidad: intensidad y extensión. Por una parte, los caldeos son «un pueblo cruel y fogoso». El adjetivo "cruel" traduce un término hebreo (*mar*) que significa básicamente "amargo". Se trata de una figura retórica donde "amargo" equivale a "que causa amargura", es decir, "cruel" o "despiadado". La palabra "fogoso" traduce propiamente el participio de un verbo (*mihar*) que significa "apresurarse" o "ser veloz". Los invasores se caracterizan, pues, por sus incursiones rápidas, eficaces e inmisericordes. El poeta sugiere la eficacia y la perfección de las empresas bélicas caldeas mediante una llamativa aliteración: *hammar wᵉhannimhār* (es decir, «cruel y fogoso»). La "extensión", por su parte, se advierte en la frase «recorre las anchuras de la tierra» (v. 6c), de cierto tono hiperbólico. El término "tierra" puede hacer referencia al territorio israelita o, más probablemente, a todos los países enmarcados en el área del Próximo Oriente.

La finalidad de la expansión neobabilónica es «adueñarse de países ajenos» (v. 6d). Aquí "países" (*miškānôt*) equivale propiamente a "asentamientos" (humanos), sin especificar su naturaleza social o política. El verbo "adueñarse" (*yāraš*) implica expulsión de los autóctonos o ya asentados; se trata del verbo usado con frecuencia en el Deuteronomio para describir la acción divina de expulsar de Canaán a sus habitantes para dar el territorio a los israelitas. Pero lo importante en esta frase es el adjetivo "ajenos". En efecto, el hebreo dice literalmente «no para él» (*lōʼ lô*), es decir, «que no le pertenecen» o «sobre los que no tiene derecho». Y, como veremos, Habacuc es el profeta más crítico respecto a lo que se ha solido denominar "derecho de conquista".

El v. 7 remacha de algún modo lo dicho en el verso precedente. Por una parte, con la crueldad y la fogosidad del v. 6b se corresponden los

adjetivos «terrible y temible» (v. 7a); por otra, el conquistador de pueblos (v. 6cd) impone a éstos «sus normas y decisiones» (v. 7b). El participio hebreo que hemos traducido por «temible» es aplicado en la Biblia hebrea preferentemente a lugares y personas. Por regla general, el carácter temible de algo o alguien se explica tanto por su magnitud como por su imprevisibilidad: miedo de lo incógnito, potencial o realmente peligroso. Un desierto inhóspito, tema de sobrecogedoras leyendas, por el que raramente se aventuran las caravanas, resulta "temible" (véase Dt 1,19; Is 21,1); a veces se añade el adjetivo "grande", como en Dt 8,15. Si además el lugar en cuestión rezuma la presencia de la divinidad, con mayor razón resulta temible (véase Gn 28,17). Efectivamente, temible es todo lo relacionado con la divinidad, debido sobre todo a la ambigüedad de su naturaleza (misericordia y cólera destructiva). Yahvé es «grande y temible» (véase Dt 7,21; Dn 9,4; Sal 89,8; Ne 1,5; 4,8), o bien «grande, fuerte y temible» (véase Dt 10,17; Ne 9,32), pues hace cosas inesperadas (Is 64,2). Dado que en hebreo el término "nombre" es sinónimo de presencia o naturaleza, no es infrecuente ver relacionado el nombre divino con el temor, como podemos comprobar en Dt 28,58; Ml 1,14; Sal 99,3; 111,9. Yahvé hace cosas temibles, poderosas e imprevisibles (= "prodigios", véase Ex 15,11; 34,10; Sal 45,5; 65,6; 66,3.5; 106,22). El carácter temible del dios israelita es compartido por todas las divinidades, pero Yahvé es «más temible que todos los dioses» (véase Sal 96,4; 1 Cro 16,25); de hecho, pondrá de manifiesto esa característica «cuando deje sin fuerzas a todos los dioses de la tierra» (véase So 2,11). También son temibles los mensajeros de Yahvé (véase Jc 13,6), pero sobre todo "su Día", cuando previsiblemente descargue su terrible cólera sobre sus enemigos o sobre su propio pueblo (véase Jl 2,11; 3,4; Ml 3,23).

Digamos, resumiendo, que la magnitud de algo o alguien, unida a su potencial (pero imprevisible) cólera destructiva, determina su carácter "temible". También los humanos pueden definirse por este carácter. Leemos en Is 18,2 (véase v. 7), con relación a Etiopía:

> Id, mensajeros ligeros,
> a la nación esbelta, de piel brillante,
> al pueblo *temible* desde siempre,
> nación vigorosa y dominadora,
> cuya tierra surcan ríos.

Este texto, unido a las características de "lo temible" expuestas líneas arriba, refleja muy bien lo que quiere decir Habacuc al definir el potencial neobabilónico como algo «terrible y temible» (1,7a). Para los israelitas, que constituían un pueblo insignificante y casi siempre sometido a distintas potencias, una nación grande, vigorosa y dominadora tenía algo de sobrenatural, de *tremendum*.

Habacuc describe uno de los principales rasgos de la praxis política del conquistador aludido: «impone sus normas y decisiones» (1,7b). El término hebreo por "norma" (*mišpāṭ*) denota tanto el veredicto de un juez (juicio) cuanto la validez consuetudinaria de su proclamación, que podría equivaler a "costumbre" (jurídica). Por lo que respecta a "decisión", conviene resaltar un importante dato. El término hebreo en cuestión deriva de una raíz (*nāśā'*) que significa "levantar" y "proclamar" (= levantar la voz), de la que procede también uno de los términos para definir el "oráculo" profético (*maśśā'*). Si tenemos esto en cuenta, habrá que concluir que las "decisiones" del conquistador son inapelables, como lo es el contenido del oráculo profético. En cualquier caso, la imposición de normas y decisiones por parte del dominador neobabilónico suponía en la práctica una auténtica alienación sociopolítica, emanada del "derecho de conquista".

El profeta continúa, a partir del v. 8, la descripción del conquistador que había comenzado en el v. 6. El recurso a los leopardos y los lobos como imágenes de la velocidad y la agilidad no es habitual en el AT. Del leopardo es destacada su astucia para el acecho (véase Jr 5,6; Os 13,7); y del lobo, su ferocidad y rapacidad (véase Gn 49,27; Jr 5,6; Ez 22,27; So 3,3). Sería éste el único caso de la Biblia hebrea en que lobos y leopardos sirven a un poeta para describir las mencionadas habilidades. Sin embargo, la imagen del águila que viene a continuación aúna los rasgos de velocidad y voracidad («se lanza a devorar»). Su estatuto literario en el AT es más sólido que el de leopardos y lobos. El águila sirve casi siempre para describir la rapidez y eficacia de un ataque, así como el carácter infatigable del atacante. Pueden ser consultados 2 S 1,23; Is 40,31; Jr 4,13 («sus corceles son más ligeros que águilas», imagen idéntica a la de Habacuc); 48,40; 49,22; Os 8,1; Lm 4,19; Jb 9,26.

El poeta pasa a continuación de la imagen a la realidad: «Llegan en tropel para hacer estragos» (v. 9a). El término hebreo traducido por "estrago" (*ḥāmās*) significa también "violencia", "agresión", "brutalidad", "atropello". El ejército tiene un objetivo claro, y nada distrae a los

soldados: «todos sus rostros miran hacia delante» (v. 9b). El poeta no describe los incidentes del combate, pero subraya sus consecuencias: «amontonan cautivos como arena» (v. 9c). El recurso a la deportación de los cautivos de guerra, especialmente de la clase política y de los grupos financieros, era habitual entre las decisiones políticas de las grandes potencias conquistadoras. La circunstancia modal «como arena» es usada en la Biblia hebrea para expresar lo incontable, lo incalculable (véase Gn 41,49; Sal 78,27). Puede aplicarse a los soldados que integran un ejército (véase Jos 11,4; Jc 7,12; 1 S 13,5; 2 S 17,11); pero la expresión recuerda sin duda al lector la promesa divina a los patriarcas de una descendencia incalculable (Gn 22,17; 32,13). Si comparamos esta promesa con nuestro texto de Habacuc, el contraste es clamoroso: aunque los israelitas sean numerosos como la arena del mar (véase Os 2,1), el conquistador neobabilónico los deportará «como arena». A la luz del profeta Isaías, resulta más claro el texto que comentamos:

> 18 ¡Si hubieras atendido a mis mandatos,
> tu dicha habría sido como un río,
> y tu victoria como las olas del mar!
> 19 ¡Tu raza sería *como la arena*,
> los salidos de ti, como sus granos! (Is 48,18-19)

La infidelidad de Israel desemboca necesariamente en la autodestrucción. ¡Nada quedará de aquella poderosa y poblada nación! ¿Nada? Los profetas no aniquilan la esperanza. Yahvé se ve movido al exterminio del pueblo al que auguró un porvenir glorioso en las personas de sus antepasados, pero Is 10,22 nos ofrece un matiz cargado de esperanza:

> Aunque sea tu pueblo, Israel,
> numeroso *como la arena* del mar,
> sólo un resto de él volverá.
> Es un exterminio decidido,
> rebosante de justicia.
> ¡Es un exterminio decidido
> lo que Yahvé Sebaot realizará
> en medio de toda la tierra!

La teología del Resto empapa cada una de las páginas de la profecía.

A pesar de la mención de los caldeos (en plural) en el v. 6, nos encontramos con un singular en el verso siguiente: «(Él) es terrible y temible» (v. 7a). Pues bien, idéntico recurso poético hallamos en los versos sucesivos: tras el plural de los vv. 8-9 (“raudos”, “ágiles”, “jinetes”), topamos con el singular en el v. 10: «Él se burla de los reyes...». ¿Pero a quién se refiere concretamente este singular? Alguien podría pensar que se trata del ejército mencionado líneas arriba. Pero resulta más bien improbable, pues el pronombre hebreo utilizado aquí es exclusivamente personal: “él” (*hû’*). En consecuencia, habrá que pensar que Habacuc se está refiriendo al emperador caldeo, que «se burla de los reyes, los soberanos le provocan risa» (v. 10ab).

La risa de autosuficiencia del poderoso emperador neobabilónico tiene como objetivo reyes y fortalezas, es decir, dos símbolos de poder y de consistencia. La maquinaria bélica caldea se mueve sin obstáculos por todo el Próximo Oriente. No hay poderes ni estructuras defensivas que se le resistan.

La traducción del v. 11 presenta algunas dificultades. La versión de la primera parte que ofrecemos aquí («azotará el *viento*...») reproduce el significado habitual del término hebreo *rûaḥ*. Pero, dado que esta palabra significa también “espíritu”, algunos intérpretes prefieren la traducción «después cambia el *espíritu*»; pero es obvio que esta traducción responde a ciertas convicciones teológicas de dichos traductores, que no tienen por qué estar reflejadas en nuestro texto. El viento es un meteoro mencionado con frecuencia en la poesía profética del AT como imagen del castigo divino, sobre todo en las expresiones «viento del Este» y «viento de Yahvé». Pueden ser consultados Jr 13,24; 18,17; 51,1; Ez 19,12; Os 13,15; pero especial mención merece Jr 4,11-12:

> 11 En aquella sazón se dirá
> a este pueblo y a Jerusalén:
> Un *viento* ardiente viene por el desierto
> camino de la hija de mi pueblo,
> no para beldar ni para limpiar.
> 12 Es un *viento* preñado de amenaza
> que viene de mi parte.
> Ahora es mi turno de réplica.

Creemos, en consecuencia, que el "viento" de Ha 1,11 no es otra cosa que una imagen de la destrucción que se cierne sobre el imperio neobabilónico.

¿Pero cuál es el motivo de esta amenaza divina? Lo dice el profeta: «por hacer de su fuerza su dios». El emperador caldeo no cae en la cuenta, o no acepta, que sólo es un instrumento en manos de Yahvé para castigar a su pueblo, y nada más. Es decir, el dios hebreo está por encima de él. Sin embargo, el conquistador caldeo no acepta tal soberanía, adoptando una actitud de ateísmo práctico, al hacer de su potencial bélico el supremo referente, el instrumento inapelable que deja marginada a la divinidad. El profeta, quizá sin percibir todo el alcance de sus palabras, está criticando una de las más funestas ideologías de todos los tiempos: la divinización y absolutización del poder.

Las vejaciones del opresor (1,12-17)

12 ¿No eres tú desde antiguo, Yahvé,
mi Dios, mi santo? ¡Tú no mueres!*
¡Para juzgar lo pusiste, Yahvé;
oh Roca, fiscal lo nombraste!
13 Tus ojos puros no pueden ver el mal,
eres incapaz de contemplar la opresión.
¿Por qué ves a los traidores
y callas cuando traga el *malvado*
al que es más *honrado* que él?
14 *Hiciste* a los hombres como peces,
como reptiles que *carecen de guía*.
15 A todos los pesca con anzuelo,
los apresa en su red,
los recoge en su copo.
Por eso *lo celebra y lo festeja*,
16 por eso sacrifica a su red
y ofrece incienso a su copo,
pues por ellos abunda su presa,
su comida es suculenta.
17 Por eso vacía su red sin cesar,
matando naciones sin piedad.

V. 12 «no mueres»; corrección de un original hebreo improbable: «no morimos».

Da inicio aquí la segunda parte del primer panel del tríptico (1,12-17) que integra el libro de Habacuc. Las analogías formales con la primera parte (1,2-11) son evidentes. Las dos comienzan con una queja dirigida a Yahvé (1,2-3a; 1,12-13), para describir a continuación los desmanes y atropellos que se viven en el país (1,3b-4; 1,14); finalmente hay una descripción del agresor caldeo (1,6-11; 1,15-17). Cierto es, sin embargo, que el esquema no es muy rígido, como tendremos ocasión de ver.

El v. 12 proclama la persistencia de Yahvé en la historia. La pregunta es sin duda retórica, de ahí el tono evidente de reproche. Otra traducción posible sería: «Tú existes desde siempre, Yahvé; tú eres mi dios, mi santo. Tú no mueres». La expresión adverbial «desde antiguo» (o «desde siempre») no denota lo que la teología cristiana ha definido como "eternidad". Eso podría deducirse de la confesión «no mueres»; es decir, Yahvé es desde siempre y para siempre. Pero no. No estamos en el ámbito metafísico, sino en el histórico. La expresión simplemente apunta al momento primigenio ("antiguo") en que Yahvé se manifestó en la historia a favor de su pueblo por primera vez. Yahvé se dio a conocer a Israel como libertador, y se comprometió con él mediante una alianza. En consecuencia, no puede morir ni permitir que muera su pueblo. Estamos ante un pragmatismo teológico cuyos matices se hurtan a los occidentales, y no ante una definición teórica de la eternidad divina. Carecería, además, de sentido que el profeta se enfrascase en cuestiones teóricas cuando su pueblo se halla éticamente corrompido y la amenaza caldea se cierne sobre él.

El v. 12cd («¡Para juzgar lo pusiste...!»), que se refiere sin duda al invasor caldeo, parece estar desplazado. Su lugar apropiado estaría más abajo, cuando se describe su actuación (vv. 15ss). Tal como se halla ubicado, interrumpe la transición natural del reproche inicial a la constatación de los desmanes de la población de Judá (como en 1,2-3). En cualquier caso, el profeta cree que el ejército enemigo no es más que el medio utilizado por el dios israelita ("juzgar", "fiscal") para castigar las corrupciones enraizadas en Judá. Y una vez más nos encontramos con otro ejemplo del pragmatismo teológico mencionado líneas arriba. Veámoslo.

¿Por qué una catástrofe sobrevenida a Israel a manos de un imperio extranjero es interpretada como un castigo divino, y su general

concebido como la “vara” manipulada por Yahvé o el “juez” dispuesto por Él? ¿Cómo conjugar tal idea con la tradición tan arraigada en Israel de Yahvé como juez, en cuyas solas manos se encuentra el destino de su pueblo? Estamos ante un intento de explicar (inútilmente) algo que tiene todos los rasgos de aporía teológica. Según una legítima teología próximo-oriental, si Israel sucumbe dramáticamente a una invasión y el país queda asolado y la población diezmada, sólo habría una explicación: los dioses del ejército invasor han demostrado ser más poderosos que el dios israelita. Pero tal lógica no podía formar parte de la ideología religioso-política israelita. La desaparición de Israel conllevaría la desaparición de Yahvé. En consecuencia, sólo puede haber una explicación: Yahvé “permite” (incluso a veces desea positivamente) que potencias extranjeras flagelen de vez en cuando a su pueblo, a causa de alguna situación infame, puntual o inveterada, en él. La consecuencia de tal quiebro ideológico es evidente: en última instancia es Yahvé, y sólo él, quien dirige el curso de los acontecimientos. Las potencias extranjeras (y sus dioses) sólo son marionetas manipuladas por el dios hebreo en el escenario de la historia. Este sesgo teológico sirvió para nutrir la esperanza de Israel a lo largo de su inestable existencia. Sin embargo, los acontecimientos que dejaron inerme al pueblo israelita sucesivamente en manos de neobabilonios, persas, griegos y romanos pusieron de manifiesto que tal idea sólo era fruto de las fantasías o de la disimulada desesperanza de algunos círculos proféticos.

El v. 13ab está en relación con el v. 3ab. El profeta no comprende cómo Yahvé, que todo ve y todo controla, puede contemplar el mal y permanecer inactivo. Es probable que el “mal” y la “opresión” mencionados se refieran a las injusticias arraigadas en Judá (véase vv. 3cd-4). Y no es para menos la perplejidad del profeta. ¿Cómo es posible que el dios israelita, que, desde la tradición del éxodo, se define como un dios incapaz de contemplar la opresión sin intervenir, se mantenga ahora cruzado de brazos? De hecho abundan “traidores” y “malvados”, que se dedican a «tragar al que es más honrado» (véase v. 4cd, donde aparece la misma bina “malvado-honrado”). Otra interpretación posible, según apuntan algunos autores, es que estos versos se refieran más bien a las injusticias perpetradas por el conquistador neobabilónico. Podría ser, pero nos inclinamos por nuestra propues-

ta, por dos razones. Por una parte, la mencionada bina retoma la degeneración de la justicia en Judá que vimos en el v. 4 (¡repetición terminológica!); por otra, es extraño que la pareja léxica "malvado-honrado" se aplique en la Biblia a personas no-israelitas. En cualquier caso, y antes de seguir adelante, conviene tener presente la reiteración del término "honrado" ("justo" o "inocente"), que reaparecerá en el importante texto de 2,4.

A partir del v. 14 el profeta amplía su horizonte territorial y contempla la situación política del Próximo Oriente ante el avance caldeo: «*Hiciste* a los hombres como peces...». ¿Se preocupa directamente por el sufrimiento de los países vecinos o simplemente por la amenaza que supone para Judá la cercana presencia caldea? Es probable que Habacuc tenga en mente ambas cosas. Por una parte, la mención de peces y reptiles nos trae a la memoria la actividad divina en los albores de la creación (véase Gn 1,21-24). A diferencia de los animales, el ser humano está hecho a imagen y semejanza del Creador; está más cerca de éste que de aquellos: «*Hagamos* al ser humano a nuestra imagen y semejanza, y que mande en los *peces* del mar... y en todos los *reptiles* que se arrastran por la tierra» (véase Gn 1,26). (Conviene observar un detalle: que tanto este texto del Génesis como el de Habacuc utilizan el mismo verbo "hacer" [*'āśâ*].) Según el Génesis, el ser humano no tiene otro dueño que Elohim, al tiempo que él es dueño de peces y reptiles. Pues bien, el profeta se queja en 1,14 de que, en las circunstancias históricas que está viviendo, da la impresión de que los hombres no aventajan en mucho a los animales. Esta impresión queda resaltada por el uso de la conjunción "como". La mención del "guía" en el v. 14b pone al lector en una pista que se bifurca. Por una parte, si Yahvé es el dueño y el guía de Israel, parece que se haya ocultado, pues los hombres son «como reptiles que carecen de guía». Y, considerando las circunstancias desde el otro ángulo, cabría deducir que el nuevo guía, el que de verdad ejerce como dueño y guía de los hombres, no es otro que el conquistador caldeo, que sin duda se cree un dios.

La mención de los "peces" lleva al poeta a prologar la imagen: «los pesca con anzuelo, los apresa en su red, los recoge en su copo» (v. 15a-c). Se trata de unas artes de pesca eficaces, que le proporcionan alegría y regocijo: «por eso lo celebra y lo festeja» (v. 15d). Pero antes

de seguir adelante, conviene que nos detengamos en estos dos verbos: “celebrar” y “festejar”. A primera vista, el lector puede suponer que se trata de una alegría compartida de tipo genérico. Pero en el Antiguo Testamento, “celebrar” (*śāmaḥ*, lit. “alegrarse”) y “festejar” (*gyl*, lit. “regocijarse”) manifiestan con frecuencia connotaciones cultuales. Así lo confirma su frecuente aparición, sobre todo en el Salterio. El matiz cultual queda resaltado principalmente en expresiones como “celebrar por/ante Yahvé” o “celebrar en el santuario”. Para “festejar” (*gyl*), podemos consultar Is 29,18; Sal 48,12; 89,17; 97,1.8; 149,2; para “celebrar” (*śāmaḥ*), Lv 23,40; Dt 12,12.18; 14,26; 16,11; 27,7; Is 9,2; Za 2,14; Sal 9,3; 21,2; 40,17; 63,12; 64,11; 68,4; 70,5; 85,7; 97,12; 104,34; 105,3; 149,2. Es también frecuente que ambos verbos aparezcan formando bina, con idéntico sentido cultual: Is 25,9; 66,10; Os 9,1; Jl 2,23; Za 10,7; Sal 14,7; 16,9; 31,8; 32,11; 48,12; 53,7; 96,11; 118,24; 1 Cro 16,31.

El contenido cultual de ambos verbos se pone de manifiesto en el verso siguiente: «por eso *sacrifica* a su red / y *ofrece incienso* a su copo». Esta segunda mención de la “red” y el “copo” pone de manifiesto que las “artes de pesca” del invasor caldeo no son otra cosa que sus dioses, que colman sus deseos: «por ellos abunda su presa, / su comida es suculenta» (v. 16cd). Pero tal comida no es más que antropofagia política: «matando naciones sin piedad» (v. 17b). No es la primera vez (¡ni la última!) en que las actitudes y actividades imperialistas son bendecidas por la teología. Bien es verdad que esta crítica de Habacuc al imperialismo podría haberla aplicado a su propio país, pues, desde su primera presencia en Canaán, no perdió Israel ocasión de masacrar y someter a los pueblos que pudo, ¡y también en nombre de Yahvé! Ironías de la religión.

II. Condiciones de supervivencia e imprecaciones contra el opresor

El justo vivirá por su fidelidad (2,1-4)

2 [1] **Mi puesto de guardia ocuparé,**
arriba, en la muralla, me pondré,
***atento* para ver qué me dice,**
qué responde a mi *reproche*.*

2 Yahvé me respondió de este modo:
«Escribe la visión, *grábala* en tablillas
para que pueda leerse de corrido.*
3 La visión tiene su fecha,
aspira a la meta y no defrauda;
si se atrasa, espérala,
pues vendrá ciertamente, sin retraso.
4 *El orgulloso no la espera anhelante*,*
mas el *hombre leal seguirá vivo* por su fidelidad».

V. 1 «qué responde», corrección. El original dice «qué respondo», corrección piadosa de un escriba.

V. 2 «pueda leerse de corrido», lit. «pueda correr el que la lea», es decir, pueda leerla sin dificultad.

V. 4 «la espera anhelante», lit. «estira su cuello» (e.d. «en actitud alerta»).

Tiene aquí inicio la segunda tabla del tríptico, que abarca todo el cap. 2, dividido en dos secciones: 2,1-6a y 2,6b-20. El comienzo (2,1) propone una comprensión habitual de la naturaleza del ministerio profético: permanecer alerta a la eventual escucha de la palabra divina. Sin embargo, el texto, tal como está formulado, puede sorprender al lector, pues la imagen del vigía parece no encajar con la del "secretario" que espera el dictado de una carta («Escribe la visión...», v. 2b). ¿Qué sentido puede tener, en este contexto, ocupar un puesto de vigía en la muralla? ¿No resulta extraña la combinación de los verbos "ver" y "decir" en la frase «para ver lo que me dice»? Se podría esperar «para escuchar lo que me dice». Pero quizá tenga todo una explicación. Veámoslo.

El adjetivo "atento" (v. 1c) traduce el imperfecto de un verbo hebreo que significa "mirar con atención", "vigilar", "otear" (*ṣāpâ*; p.e. 1 S 4,13; Jr 48,19; Na 2,2), aunque denota también el resultado: "atisbar", "divisar" (p.e. 2 S 13,34; 18,24-27). El participio de dicho verbo (*ṣōpeh*) puede traducirse por "vigía" o "centinela", como podemos ver en 2 R 9,18.20; Is 21,6. Y precisamente en este sentido es definida la función del profeta, p.e. en Ez 33,2.6-7; Os 9,8. El texto más claro, sin embargo, lo encontramos en Ez 3,17:

> Hijo de hombre, te he constituido *centinela* de la Casa de Israel. Cuando oigas alguna palabra mía, les darás la alarma de mi parte.

A pesar de todo, alguien puede pensar que no es muy acertada, por parte del poeta, la combinación de "ver" con "decir". Sin embargo, hemos de tener en cuenta dos cosas al respecto. Para empezar, la comprensión del profeta como vigía está firmemente arraigada en la tradición profética del AT. Y en segundo lugar, en lo tocante a la singularidad del uso del verbo "ver", habremos de considerar el inicio del libro: «Oráculo que tuvo en visión el profeta Habacuc». También aquí son vinculados entre sí el habla ("oráculo") y la visión.

La imagen del vigía o centinela connota en nuestra cultura aburrimiento y pasividad; no tenemos más que pensar en las "imaginarias" de los cuarteles. Sin embargo, en la tradición literaria del AT, el centinela es símbolo del pueblo que espera anhelante la luz de la aurora (véase Sal 130,7). La luz del crepúsculo matutino, por contraposición a la oscuridad de la noche (imagen de abandono y de muerte: Jl 2,2; 3,4; Am 5,18.20; Sal 107,10; Jb 3,4; 10,21), coincide con el tiempo de la salvación, con la manifestación liberadora de Yahvé (véase Is 9,1; 42,7; 58,10; 60,1-3; Sal 139,11-12; Jb 17,12). Esta escena del profeta-centinela que otea el horizonte, esperando la llegada de algún mensajero que anuncie la caída del opresor, nos recuerda el oráculo de Is 21,1-10, donde se proclama la caída de Babilonia. También aquí se habla del profeta-centinela (Is 21,6.8) que aguarda impaciente que llegue alguien con albricias (Is 21,9). No obstante, nuestro texto se desvía en cierto modo del oráculo de Isaías, pues el oráculo-visión de Ha 2,2ss combina formas proféticas y apocalípticas. No llega un mensajero, sino Yahvé en persona, que comunica al profeta su designio secreto. Pero demos ahora un paso más, que nos ayudará a comprender mejor esta primera parte del cap. 2.

Volviendo al verbo hebreo "estar atento", "vigilar", podríamos deducir de él el significado de "esperar" (con inquietud o anhelo), que va más allá de la simple vigilancia. En efecto, al vigía o centinela se le exige que espere paciente y en tensión por si ve o escucha algo. Y éste es el sentido que hallamos en Mi 7,7:

> Pero yo *espero* a Yahvé,
> aguardo a mi dios salvador.

La importancia de este cotejo de textos está en que, en el v. 3c, habla Habacuc de "esperar", y en el v. 4b de "fidelidad" o perseveran-

cia. Los dos versos siguientes aclararán sin duda lo que ahora puede parecer algo oscuro o impreciso.

El profeta sabe que Yahvé responderá a los reproches que le ha lanzado en 1,2-3 y 1,13-14. El término hebreo por "reproche" (*tôkaḥat*; 2,1d) significa también, según los contextos, "reclamación", "recriminación", "amonestación". Se trata, sin duda, de un lenguaje aparentemente insolente. ¿Quién es Habacuc para reprochar algo a su dios? De ahí que algún escriba escandalizado corrigiera «qué *responde* (a mi reproche)» en «qué *respondo*...». En cualquier caso, el profeta, en estado de permanente alerta, espera anhelante una respuesta. Y efectivamente: «Yahvé me respondió» (2,1a).

Yahvé le ordena poner la visión por escrito (2,1), algo que nos recuerda Ap 1,11: «Escribe esta visión en un libro». (Sobre el sentido del término "visión", véase comentario a 1,1.) Es posible que los propios profetas, o algunos de sus discípulos, pusieran por escrito sus visiones, junto con las interpretaciones correspondientes. Ahora bien, el hecho de que Yahvé ordene al profeta que grabe la visión en tablillas tiene una doble función. Por una parte, la tablilla es más duradera (y se puede conservar con menos riesgos) que el papiro. La visión es tan importante que hay que evitar que, por cualquier eventualidad, el material en el que está escrita se deteriore y no quede constancia de ella. Por otra parte (y consecuentemente), un oráculo escrito tiene valor jurídico a la hora de exigir una reclamación. Leemos en Is 30,8:

> Ahora, escríbelo en una tablilla,
> grábalo en una placa de plomo,
> y que dure hasta el último día,
> como testimonio perpetuo. (véase también Is 8,1)

Si Yahvé ha dispuesto algo a favor o en contra de su pueblo, quiere que quede clara constancia de ello, no sea que después los israelitas aleguen maliciosamente que nada sabían del asunto.

La frase «para que pueda leerse de corrido» (v. 2c) resalta magistralmente en el contexto inmediato. El hebreo dice literalmente: «para que pueda correr el que la lea». Naturalmente, el poeta quiere decir que quien tenga la tablilla en sus manos pueda leer su contenido sin dificultad. Pero el uso del verbo "correr" nos conduce al verso siguiente, donde se dice que la visión se dirige hacia una meta prevista; que

puede retrasarse, pero que sin duda la alcanzará. Es decir, la visión "corre" hacia su meta. ¿Se oculta aquí algún tipo de percepción mágica, en el sentido de que cuanto más rápido se lea el contenido de la tablilla tanto más se acelera la llegada de la visión? No lo sabemos.

El v. 2,3, con la llamada de Yahvé a esperar sin desánimo su proyecto ("meta"), se hace eco del reproche del profeta al comienzo del libro: «¿Hasta cuándo, Yahvé?» (1,2a). El designio divino se realizará en el tiempo, sin que el hombre pueda saber cuándo. Sólo se le exige que espere, sin sentirse defraudado por su eventual retraso: «vendrá ciertamente, sin retraso» (v. 3d). Estamos ante un programa de teodicea típico de la profecía: Yahvé se mostrará activo a su debido tiempo a favor de su pueblo. Sí, ¿pero cuándo? Cuando Él lo decida. Ante una derrota física o psicológica, ante un sufrimiento aparentemente inmerecido, ante una existencia lacerada por el infortunio, todas las teologías recurren al misterio de la actividad divina en la historia personal o colectiva. ¡Dios siempre tiene razón! Nada malo se le puede achacar. El hombre no tiene más que esperar confiado. ¡Frágil consuelo!

La tardanza del consuelo divino provoca en el israelita una doble respuesta. Puede que suplique a Yahvé con cierta amargura «que apresure su acción» (Is 5,19; véase Sal 4,7); alternativamente, puede ser que, con cierto tinte de ateísmo práctico, piense que «Yahvé no hace ni bien ni mal» (So 1,12), o que «ha abandonado el país» (Ez 8,12). Pero, sin duda, el texto más cercano al nuestro es Ez 12,27-28:

> Hijo de hombre, ya ves que la Casa de Israel anda diciendo: «La *visión* que éste contempla es para días lejanos; éste profetiza para una época remota». Pues bien, diles: «Así dice el Señor Yahvé: Ya *no habrá más dilación* para ninguna de mis palabras. La palabra que comunico se cumple» –oráculo del Señor Yahvé–.

Y llegamos así al texto citado por Pablo en relación con su doctrina de la justificación por la sola fe (véase Rm 1,17; Ga 3,11), que tantos ríos de tinta hizo correr entre reformistas y contrarreformistas: «El orgulloso no la espera anhelante, / mas el hombre leal seguirá vivo por su fidelidad» (v. 4). Según esta traducción, que creemos lingüísticamente correcta y perfectamente adecuada al contexto general del libro, podría cabalmente pensarse en la inutilidad de las discusiones

teológicas mencionadas más arriba, pues la traducción parece no dejar lugar a dudas. Sin embargo, existen traducciones (ya añejas) alternativas, que han fomentado el disenso entre los distintos intérpretes. Veámoslo.

San Pablo, que sólo cita la segunda mitad del verso, utilizó probablemente la versión de los LXX. La traducción convencional reza así: «pero el justo vivirá por la fe», o bien «pero el justo por la fe vivirá». La discusión durante la llamada Reforma basculó entre estas dos traducciones. Según la primera, el que es justo vivirá mediante la fe; según la segunda, el que es justo por la fe (mediante la fe) vivirá. Es decir, algunos teólogos subrayaban el aspecto de la sola fe (sin necesidad de las obras) como fuente de la justificación, a tenor de una controvertida interpretación paulina. Sin embargo, es posible que el propio Pablo ofrezca una exégesis no legítima del texto de Habacuc (lingüísticamente hablando), a parte del hecho obvio de que el profeta no está hablando para nada de la justificación por la fe. Un elemental estudio lexicográfico de todo el verso así lo revela.

La primera parte del v. 4 está decididamente corrompida en hebreo, y llevaría mucho tiempo (amén de las dificultades para el lector no especializado) ofrecer una explicación pormenorizada de nuestra traducción. El segmento hebreo más discutido es el que hemos traducido como «no la espera anhelante»; algunos intérpretes, aferrándose a una mal entendida literalidad, prefieren: «no tiene el alma recta» (véase NBJ). ¿Por qué esa diferencia? Es fácil explicarlo. El *quid* de la cuestión está en el término hebreo *nepeš*, que denota básicamente el principio vital (de seres humanos y animales), y que suele traducirse por "alma" o simplemente "yo"; pero, en el ámbito de la fisiología, denota el "cuello", la "garganta" (véase p.e. Sal 107,9). Y creemos que éste es el sentido de nuestro texto, que cabría traducir literalmente: «el que tiene el cuello estirado» (*yāšrâ napšô bô*). Valdría la imagen del corredor que llega emparejado con otros a la meta y alarga el cuello con la esperanza de ser el primero en cruzarla. El cuello puede estirarse o alargarse en actitud orante, mirando al cielo o al santuario, de donde se espera la salvación. Podemos consultar Jb 6,11, donde se habla también de "alargar el cuello":

> ¿Me quedan fuerzas para aguantar?,
> ¿tengo una meta *a la que aspirar*? (lit. alargar el cuello)

Según esta interpretación, la más correcta a nuestro juicio, Habacuc contrapone «el que no la espera anhelante» (v. 4a) con «el hombre leal» (v. 4b), es decir, el que desiste de la esperanza con el que se mantiene firme en la espera, demostrando así fidelidad a Yahvé y confianza en su palabra. Se trata de dos actitudes contrapuestas ante la promesa de la futura "visión".

El término hebreo traducido aquí por «hombre leal» (u «hombre recto»: *ṣaddîq*, v. 4b) ha sido vertido por muchos intérpretes, desde siglos atrás, como "justo", traducción que dio pie a la polémica sobre la justificación por la sola fe mencionada líneas arriba. Dicho término, sin embargo, presenta en hebreo una gran riqueza polisémica. Puede significar "honrado", "honesto", "íntegro", "justo", "inocente", con sentido ético o forense; o bien "fiel", "leal". En este último sentido, *ṣaddîq* es el hombre o la mujer que se mantiene firme dentro de un "orden", de una red establecida de relaciones: familiares, políticas o sociales. En nuestro verso parece evidente el paralelismo antonímico entre «el que no la espera anhelante» y «el hombre leal»; o, mirando desde el ángulo contrario, resalta la sinonimia «esperar con anhelo» y «ser leal».

Si tenemos en cuenta ahora el contenido básico del segmento 2, 1-4, relativo al cumplimiento inminente del contenido de la "visión", lo que Yahvé exige, por medio del profeta, es confianza y espera anhelante en dicha llegada. Ésa será la condición de posibilidad de subsistencia («seguirá vivo», v. 4b). Aunque Habacuc no la menciona explícitamente, podemos deducir que el trasfondo del segmento que estamos comentando es la alianza entre Yahvé y su pueblo. El futuro está condicionado por la confianza, la fidelidad y la esperanza. Esta figura del creyente israelita, aunque definida en otros términos, coincide casi con la del "pobre de Yahvé", propuesta, como veremos, por Sofonías.

Preludio a las imprecaciones (2,5-6b)

5 ¡*Qué* traidora es la riqueza!*
Es hombre fatuo y nada consigue
el que abre sus fauces como el Seol.
Nunca se sacia, igual que la Muerte:
***atrapa* para sí a las naciones,**
acapara para sí todos los pueblos.

6 ¿No le sacarán todos éstos
***dichos, coplillas* y adivinanzas?**
Dirán:

V. 5: «riqueza», corrección según el pesher de Habacuc de Qumrán (*hwn*). El hebreo dice «el vino» (*hyyn*), que carece de sentido en el contexto.

La exclamación inicial sobre la inseguridad que ofrece la riqueza se refiere a la actividad depredadora del conquistador de pueblos (2,5ef), y retoma la idea de 1,14-15. La figura literaria de las fauces (y la insaciabilidad) del Seol es tópica. En la serie de los "ayes" de Is 5,8-24 leemos:

> Por eso ensanchó el Seol su seno,
> dilató su boca sin medida,
> y a él baja su nobleza y su prole,
> junto con su turba gozosa. (5,14)

Clarificador es también el texto de Pr 1,11-12:

> 11 ... Vente con nosotros,
> tendamos trampas mortales
> y acechemos por capricho al inocente;
> 12 lo devoraremos vivo, como el Seol,
> entero, como al que baja a la tumba.

Esta acción depredadora, digamos "local", adquiere una dimensión internacional en nuestro texto de Habacuc: «atrapa para sí naciones, acapara para sí pueblos». Pero esta actividad funesta ("mortal", propia de la Muerte) carece en definitiva de solidez y estabilidad: «Es hombre fatuo y nada conseguirá» (v. 5b). El orgullo, la fatuidad y la arrogancia son duramente censurados, incluso demonizados, en la tradición bíblica. Se trata de actitudes exacerbadas y descontroladas que aparecen contrapuestas, de forma persistente, a las absolutas soberanía y libertad de Yahvé en el control de Israel o del resto de las naciones. El orgullo humano, sea individual, nacional o supranacional, reta a la majestad de Yahvé y al orden por Él establecido. Las consecuencias funestas de la altanería humana en general es continuamente subrayada en la Biblia hebrea: tradición sapiencial (p.e. Jb 35,12; 40,11-12; Pr 8,13; 11,2; 14,3; 15,25; 16,18); plegaria sálmica (p.e. Sal

10,2; 31,19.24; 36,12; 59,13; 73,6; 94,2; 140,6); profecía (p.e. Is 2,12; 13,11; Ez 7,20.24; So 3,11). La persona orgullosa, desobediente a la autoridad establecida (véase Dt 17,12), supone una continua amenaza para el orden creado por Yahvé. Pero el orgullo humano, en cuanto contrapuesto a las disposiciones divinas, tiene también dimensiones políticas. Se habla del orgullo de Moab, Amón y Edom (Is 16,6; 25,11; Jr 48,29; 49,16; Ab 3; So 2,10), de Asiria (Za 10,11), de Babilonia o su rey (Is 13,11.19; 14,11; Jr 50,31-21), de Tiro (Is 23,9), de Egipto (Ez 30,6.18; 32,12), de Filistea (Za 9,6); pero también del orgullo de Israel (Lv 26,19; Ez 7,10; Os 5,5; 7,10; Am 6,8), de Judá y Jerusalén (Jr 13,9; Ez 33,28), de Samaría (Is 9,8; Ez 16,49). Curiosamente, algunos términos hebreos que denotan "altanería", "soberbia", "orgullo" o "fatuidad" significan también, aplicados a Yahvé, "majestad" (véase Is 2,19.21; 24,14; Mi 5,3; Jb 40,10). Podemos decir que la "altanería" es una cualidad divina (= majestad) que se transforma en defecto nocivo (= orgullo) cuando el ser humano se apropia indebidamente de ella. De ahí que Habacuc "sepa" que el soberano caldeo «nada conseguirá» (v. 5b). La crítica a la política imperialista pasa por el reconocimiento de la majestad absoluta de Yahvé sobre todos los pueblos.

A la postre, los pueblos sometidos exultarán ante la caída del opresor: «¿No le sacarán todos éstos / dichos, coplillas y adivinanzas» (v. 6). Los términos hebreos representados por estos tres últimos sustantivos comparten cierta área significativa, sobre todo en el plano de la connotación. Los tres aparecen juntos también en Pr 1,6, y sobresale en ellos el tono burlesco y enigmático.

Las cinco imprecaciones (2,6c-20)

Los cinco "ayes" que configuran la segunda parte del segundo panel del tríptico no son endechas que lamentan una muerte no deseada, sino coplas satíricas, epigramas que anticipan el fracaso del asesino de pueblos y que, al mismo tiempo, proclaman la confianza en la palabra de Yahvé. Quieren ser una respuesta a la "visión" de 2,4. Estas cinco imprecaciones reúnen algunas características típicas de los "dichos cultuales". Se diría que tienen la función de exorcizar la presencia del enemigo. Por una parte, la fórmula «Yahvé Sebaot» («Señor de los Ejércitos», 2,13) es una epíclesis cultual relacionada con la presencia ceremonial del Arca de la Alianza. También la crítica a la ido-

latría (2,18-19) parece tener una sede cultual. Finalmente, la mención de «Yahvé en su santo Templo» (2,20) apunta en la misma dirección. A la vista de estos datos, ¿podemos decir que Habacuc era un profeta cultual? Posiblemente.

6c ¡Ay del que se enriquece con lo ajeno
(¿hasta cuándo?)*
y se carga de prendas empeñadas!
7 *Se movilizarán* de repente tus acreedores,*
se despertarán y *te sacudirán*,*
te convertirás en su presa.
8 Por haber saqueado a *tantas* naciones,*
serás saqueado por el resto de los pueblos,
por tus crímenes*, por la violencia al país,
a la ciudad y a todos sus habitantes.

V. 6c El texto entre paréntesis parece ser la interpolación de algún escriba.
V. 7 (a) «Se movilizarán», lit. «se levantarán».
(b) «se despertarán y te sacudirán», lit. «se despertarán los que te sacudan».
V. 8 (a) «tantas», lit. «muchas».
(b) «crímenes», lit. «sangre humana».

Como veremos, este primer "ay" comparte con el segundo la crítica del expolio imperialista de los neobabilonios, depredadores de numerosas naciones. El interrogante entre paréntesis («¿hasta cuándo?», véase 1,2a) parece ser obra de algún escriba. De ser así, cabría pensar que, en la época en que copia el texto, todavía no se había cumplido la "visión" de 2,2, y que Judá seguía padeciendo inclemencias políticas bajo el yugo caldeo.

Reaparece aquí el adjetivo "ajeno" (véase 1,6), un claro indicio de que el poeta está pensando en el mismo agresor (no en los neobabilonios en 1,6 y aquí en los asirios, como opinan algunos intérpretes). Curiosamente, los saqueos del conquistador son considerados "prendas empeñadas", es decir, bienes no propios. Para Habacuc, el llamado "derecho de conquista" carece de legitimidad. El conquistador tiene que devolver lo robado, por las buenas o por las malas (véase v. 7), pues se trata de ganancias inmorales (véase v. 9). La idea de las ganancias ilegítimas es subrayada por el adjetivo

"acreedores", referido probablemente a todos los países previamente expoliados por el conquistador caldeo.

En un momento inesperado ("de repente", v. 7a) se echarán sobre el opresor sus acreedores. La imprecisión temporal parece encajar en el contexto inmediato, pues sin duda está relacionada con las condiciones de la espera de la "visión": «si se atrasa, espérala, / pues vendrá ciertamente, sin retraso» (2,4cd). No se precisa cuándo. Pero sin duda vendrá, cuando menos se espere ("de repente").

Los acreedores «se movilizarán..., se despertarán y te sacudirán» (v. 7b). Viendo las cosas con ojos exclusivamente humanos, poco o ningún consuelo puede albergar el corazón de quien contempla su país y su hacienda en ruinas, por mucho que le prometan un futuro (¿cuándo?) libre del veterano opresor. Por otra parte, la historia de Israel certifica que no eran precisamente los "acreedores" quienes solían "sacudir" a las grandes potencias, sino otros imperios nacientes, que con el tiempo acababan por someter a esos mismos "acreedores", es decir, a los reinos más débiles e indefensos de la llamada Media Luna Fértil. Nuestro texto de Habacuc contempla la posibilidad de la revancha, del "ojo por ojo". Pero no es más que un espejismo, fruto de un voluntarismo teológico elemental, nacido al margen de la realidad socio-política del Próximo Oriente antiguo.

El v. 8 explica la razón de la caída del opresor: «Por haber saqueado a tantas naciones, serás saqueado». El resto de los pueblos, ahogados en "crímenes" y "violencia" (v. 8c), harán presa en los caldeos. Sorprende el paso del plural ("naciones", "pueblos") al singular ("país", "ciudad"), como si el poeta, tras contemplar una desoladora panorámica internacional, volviese los ojos a la triste realidad que presenta su exhausto país. Hay que reconocer que el término hebreo por «país» (*’ere$*) no tiene por qué referirse necesariamente a Israel, pues puede significar también "tierra", "territorio", y aludir, en consecuencia, al conjunto de los territorios devastados por los caldeos. Sin embargo, dada la presencia de «la ciudad y todos sus habitantes», resulta más lógico pensar en un referente más familiar y reducido: Judá y Jerusalén. Aunque pertenecientes a dos géneros literarios distintos, podríamos comparar esta última frase de Habacuc con los versos iniciales del libro de las *Lamentaciones*:

> ¡Qué solitaria ha quedado
> la otrora Ciudad populosa!

II

9 ¡Ay de quien saca ganancia
inmoral para su casa,*
para poner su nido en lo alto
y escapar a la garra del mal!
10 Planeaste la deshonra de tu casa:
al derribar a tantas naciones,
tú mismo te malogras.
11 La piedra grita desde el muro
y la viga de madera le responde.

V. 9 «ganancia inmoral», lit. «ganancia mala» o «ganancia [fruto] del mal».

Continúa la crítica al expolio imperialista que comenzaba en el "¡ay!" anterior. El carácter impersonal del v. 9 («¡Ay de quien...!») deja paso a la denuncia personalizada del v. 10 («Planeaste... tú mismo...»). Si tenemos en cuenta el contexto general, resulta más que evidente que el v. 9 tiene bajo el punto de mira al conquistador caldeo. El término hebreo por "casa" (*bayit*) significa en ocasiones "palacio" (sobre todo con la especificación "del rey") o "dinastía". Una comparación con Jr 22,23 (crítica a la política de Jeconías) confirma lo que decimos:

> Tú, que te instalaste en el Líbano,
> que *ponías tu nido* en los cedros,
> ¡cómo suspirarás cuando te vengan los dolores,
> el trance, como a una parturienta!

La expresión de Habacuc "poner el nido en lo alto" se corresponde perfectamente con "poner el nido en los cedros" (árboles proverbiales por su gigantesca altura). Más aún, el carácter inmoral de ciertos beneficios es subrayado también por Jeremías en su dicterio contra Joaquín, acompañado también de un ¡ay!:

> ¡Ay del que edifica su casa sin justicia
> y sus pisos al margen del derecho! (Jr 22,13ab)

Como en el texto de Habacuc, también aquí contamos con el término “casa” (= palacio). La acumulación de bienes y el poder que ello conlleva pueden inducir al depredador a pensar que así se encuentra a salvo («escapar de la garra del mal», v. 9d).

Conviene tener en cuenta un interesante dato de este verso, difícil de reproducir en una traducción al castellano. La expresión hebrea que hemos traducido como «ganancia inmoral» (*beṣa‘ rā‘*; v. 9ab) sería, al pie de la letra, «ganancia [fruto] del *mal*». Resulta así elocuente el paralelismo con «la garra del *mal*» (v. 9d). Es decir, quien acumula ganancias injustas arrastra al mismo tiempo en su seno todo el mal que ha perpetrado. Y dicho mal, tarde o temprano, se volverá contra él, destruyéndolo. Por eso, nada conseguirá “poniendo el nido en lo alto”, creyendo que así se encontrará a salvo de la desgracia. Utilizando la misma imagen, podríamos decir que en el poder injusto anida la autodestrucción. Una temática de indudable sabor sapiencial.

En el v. 10 personaliza el poeta la moraleja. El conquistador caldeo, al poner en movimiento toda su máquina de guerra y sembrar la destrucción por diferentes naciones, acumulando así poder, no era consciente de que, en definitiva, estaba planeando «la deshonra de su casa» (v. 10a). De nuevo el término “casa”: la casa (o dinastía) construida inmoralmente (v. 9b) acabará siendo humillada y vilipendiada. Pero no será necesario culpar del hecho a nadie: «tú mismo te malogras» (v. 10c).

En un arranque de sensibilidad poética, Habacuc personifica la “casa” y le da la palabra: «La piedra grita desde el muro, / y la viga de madera le responde» (v. 11). Sería vano, quizá imposible, tratar de determinar la naturaleza de la “piedra” y la “madera”, tomando ambos elementos como referentes de alguna otra realidad. Los gritos (se entiende de desesperación) de la piedra y la madera, que eran los principales elementos de la construcción de una vivienda noble, indican que la “casa-dinastía” ha quedado en ruinas. Como puede apreciarse, el poeta se mueve en el ámbito de una retribución “endógena”, generada por la propia actuación del ser humano, a tenor del conocido epigrama de Os 8,7: «Sembraron viento y cosecharon tempestades». Los escritores bíblicos abundan en esta misma idea:

> Quien siembra maldad cosechará desgracias (Pr 22,8)

Soy testigo: quienes cultivan maldad
y siembran desgracia, las cosechan (Jb 4,8)

Cultivasteis maldad y cosecháis iniquidad (Os 10,13)

Por el contrario:

Quien siembra justicia recibe recompensa segura (Pr 11,18)

III

12 ¡Ay de quien construye
una ciudad con sangre,
y asienta una villa sobre el crimen!
13 Yahvé Sebaot lo ha decidido*:
los pueblos se fatigarán para el fuego,
las naciones se agotarán para nada,
14 ¡pues la tierra acabará llenándose
del conocimiento de la gloria de Yahvé,
como las aguas colman el mar!

V. 13 «Yahvé Sebaot lo ha decidido», lit. «estas cosas [vienen] de Yahvé Sebaot».

La mención de la “casa” en los versos precedentes arrastra consigo el uso de los verbos “construir” y “asentar” del v. 12. Pero aquí no se trata de la casa-dinastía, sino de la capital del imperio neobabilónico; y el poeta hace hincapié no tanto en el expolio material cuanto en un elemento concomitante: sangre y crímenes. El término “sangre” resalta por su extraordinaria dureza, si tenemos en cuenta que las viviendas eran construidas con adobes (ladrillos bastos confeccionados con barro, paja y agua). Aquí, la sangre sustituía al agua.

Los vv. 13 y 14 están unidos por una doble imagen de elementos antagónicos: el fuego y el agua, respectivamente. Es evidente que, a tenor de la mentalidad bíblica, “pueblos” y “naciones” hacen referencia a los países tradicionalmente enemigos y opresores de Israel, y Yahvé tiene un plan sobre su futuro. La “fatiga” y el “agotamiento” que derrochan en la construcción de su imperio será trabajo baldío, esfuerzo vano, pues todo acabará pasto de las llamas. ¿Para qué servi-

rá tanto afán? «Para nada» (v. 13c). Una nación o ciudad asentada sobre el crimen no puede sobrevivir: se autodestruirá como consumida por el fuego, el fuego de su propio ardor destructor; se fatigará en balde, en un ejercicio inútil que desemboca en la nada. También es posible que el fuego mencionado sea real: por regla general, una ciudad conquistada era destruida a sangre y fuego.

A la imagen del fuego destructor se opone la del agua regeneradora (v. 14). Este elemento es relacionado por el profeta, en el ámbito de la imagen, con el conocimiento de la gloria de Yahvé. El teologúmeno de la gloria de Yahvé constituye un tema recurrente en la Biblia hebrea. La raíz de la que deriva el término hebreo traducido como "gloria" (*kābôd*) significa básicamente "ser pesado", "tener entidad" (peso específico, diríamos), y de ahí "ser importante", "gozar de dignidad". En consecuencia, "gloria" es la cualidad que confiere reconocimiento, respeto y dignidad a quien la posee. Situándonos en el plano humano, "gloria" vale por el "respeto" que merece una persona (Pr 11,16); no en balde, el Creador otorgó al ser humano "gloria y dignidad" (véase Sal 8,6). Pero "gloria" es, sobre todo, el buen nombre que acompaña a la persona humilde, justa y religiosa (véase Pr 15,33; 18,12; 21,21; 22,4; 29,23; Sal 149,5). En otro orden de cosas, "gloria" equivale a "honor/dignidad", e incluso "esplendor" o "boato" (véase Ex 28,2; 1 Cro 29,28; 2 Cro 1,11; Is 14,18; 16,14; 21,16; 22,23; Dn 11,39; Pr 20,3; Sal 49,17; don de Yahvé en Sal 84,12; Qo 6,2). La sabiduría otorga gloria/dignidad al ser humano (véase Pr 3,16.35); de hecho es una cualidad que no se aviene con el necio (véase Pr 26,1.8). En el ámbito de la naturaleza, *kābôd* vale por "esplendor" (del Líbano, Is 60,13) o "riquezas" (es decir, lo que a ojos humanos confiere importancia, poder y dignidad, Is 66,12). Teniendo en cuenta estos datos, centrémonos ahora en el ámbito religioso, tal como conviene al texto que estamos comentando.

La expresión «gloria de Yahvé» hace referencia a la majestad y el poder divinos. Puede ser perceptible en una intervención salvífica (véase Ex 16,7) o en una teofanía (véase Ex 24,16). De hecho, la gloria de Yahvé puede manifestarse al ser humano (véase Lv 9,6.23; Nm 16,19; Is 40,5; Ez 3,23). Pero «gloria de Yahvé» (o simplemente «Gloria», sin calificaciones) es una fórmula denominativa del ser divino; es decir, equivale sin más a «Yahvé» (véase Is 24,23; Ez 8,4; 10,18; Sal

85,10). La «gloria de Yahvé» se mide por su grandeza (véase Sal 138,5); de hecho llena toda la tierra (véase Nm 14,21). Yahvé es el rey de la gloria (véase Sal 24,7ss; 29,3). En determinados momentos, el término "gloria" está en relación con el templo, ámbito especial de la presencia de Yahvé-Gloria (véase 1 R 8,11; Jr 17,12; Ez 43,5; 44,4; Sal 29,9); incluso es identificado con él (véase Ag 2,7).

Conviene, no obstante, ofrecer un apunte histórico-religioso sobre el origen de la expresión «gloria de Yahvé». Es muy posible que, en sus orígenes, la "gloria" fuese identificada con el sol naciente, cuando sus rayos rasgaban las últimas tinieblas del crepúsculo matutino, inundando la tierra de luz, calor, color y vida. Incluso es probable, según algunos autores, que el propio templo de Jerusalén tuviese practicada en sus muros una tronera abierta a oriente, por la que penetrarían los primeros rayos del sol. De ser así, no es de extrañar que, en ciertos estratos de la tradición bíblica, la "gloria" divina sea identificada con el fuego (véase Ex 24,17) o definida como "resplandor" (véase Is 4,5; 60,1; Ez 1,28; 10,4).

Teniendo en cuenta lo dicho, es evidente que la fórmula «dar gloria a Yahvé» (o a su nombre) hunde sus raíces tanto en la autocomprensión religiosa del israelita, como ser contingente y dependiente, cuanto en la comprensión de la divinidad como única realidad necesaria, definida por su grandeza, poder y majestad. La frecuencia de dicha fórmula es notoria en la tradición bíblica, lo mismo en el ajetreo diario que en el ámbito cultual (véase Jos 7,19; 1 S 6,5; 1 Cro 16,28; Is 42,12; Jr 13,16; Ml 2,2; Sal 29,1s; 66,2; 96,7s; 104,31; 115,1).

Pero volvamos a nuestro texto, concretamente a la expresión «conocimiento de la gloria de Yahvé» (2,14b). Como hemos visto, «gloria de Yahvé» equivale sin más al nombre divino, por lo que la mencionada expresión vale por «conocimiento de Yahvé», en referencia a su gloria, majestad y poder. El conocimiento (*da'at*) de Yahvé alberga, entre otras, dos características. Por una parte, se trata de un conocimiento práctico y reflejo, según puede deducirse de la raíz hebrea. De hecho, la expresión "sin conocimiento" (véase Dt 4,42; 19,4; Jos 20,3.5; Is 5,13; Jb 36,12; 38,2) implica involuntariedad e inconsciencia. Por otra parte, su posesión está condicionada por el temor (e.d. la religiosidad) y la justicia (véase Is 53,11; Pr 8,9). Como leemos en Pr 1,7: «El principio del *conocimiento* es el temor de Yahvé» (véase tam-

bién Is 11,2). En definitiva, «brota de labios de Yahvé» (véase Pr 2,6). Is 44,19 nos ofrece un ejemplo de la relación entre conocimiento y religiosidad genuina, pues el profeta considera faltos de conocimiento a los que manufacturan y adoran ídolos.

Habacuc sueña con un futuro en que la tierra se vea anegada por el conocimiento de Yahvé que acabamos de describir («como las aguas colman el mar»). Es muy probable que, dado el contexto internacional en que se ubica la predicación de Habacuc, la mencionada "tierra" haga referencia a la *oikumene* conocida por los israelitas de entonces. Menos probable es que se trate sólo del territorio israelita. Si estamos en lo cierto, no hay que ser un experto para rastrear en las palabras de este profeta una impronta de contornos imperialistas, algo, por otra parte, no inhabitual en el muestrario profético que nos ofrece el Antiguo Testamento.

IV

15 ¡Ay del que emborracha a sus vecinos
y les añade su droga hasta embriagarlos,
para contemplar después su desnudez!*
16 ¡Te has saciado de ignominia, no de gloria!
¡Bebe tú también y enseña tu prepucio!
Cuando la diestra de Yahvé te pase la copa,
la ignominia superará a tu gloria.
17 La violencia del Líbano te cubrirá amenazante*
y la matanza de animales te aterrará,
por tus crímenes, por la violencia al país,
a la ciudad y a todos sus habitantes.

V. 15 Inconsistencia de los sufijos personales en hebreo: «sus vecinos» va en singular, aunque se trata claramente de un colectivo, pues «su desnudez» va en plural («su» = «de ellos»).

V. 17 «del Líbano», genitivo subjetivo: «hecha al Líbano».

Este cuarto "¡ay!" encierra no pocas dificultades, que intentaremos desentrañar. En primer lugar, habría que identificar al individuo que «emborracha a sus vecinos». Además, ¿quiénes son estos últi-

mos? Dado que el conjunto de los ayes tiene como objetivo al conquistador caldeo, lo lógico es pensar que estamos ante un colectivo; es decir, no se trata de un señor que se dedica maliciosamente a embriagar a quienes tiene cerca. Por otra parte, el tema de la desnudez y del prepucio (vv. 15c.16b) no parece encajar en el contexto, fundamentalmente por dos razones: una extrínseca al mismo y otra intrínseca. Veámoslo.

Antes de nada, el lector puede sorprenderse ante el tema de la embriaguez y la desnudez. ¿Qué tiene que ver este detalle más bien folclórico con el contexto de injusticias, expoliación e idolatría (véase vv. 19-20) ofrecido por los restantes ayes? Bien es verdad que, para un israelita circuncidado, tal como se contempla en el Antiguo Testamento, el prepucio era un signo de paganismo merecedor de burlas y desprecios; y que poner al descubierto las *partes pudendae* constituía un motivo de baldón e ignominia. Pero creemos que es un tema sin la suficiente entidad "política" como para dedicarle un "¡ay!". Sería un caso único en la Biblia hebrea. En segundo lugar, existe una razón de tipo intrínseco, inherente al microcontexto de los vv. 13-17: ¿cómo relacionar el tema de la desnudez con los de la copa de Yahvé y la violencia sufrida por el Líbano? A simple vista parece no haber conexión entre ellos.

La interpretación habitual de este cuarto "¡ay!" suele discurrir por el camino del desenfreno del conquistador caldeo. La nota correspondiente de la Biblia del Peregrino desatina, a nuestro juicio: «Una alusión a Noé borracho (Gn 9,21ss) y quizá a las hijas de Lot (Gn 19,32ss)». La TOB cita también al respecto Gn 9,20-25. La primera edición de la Biblia de Jerusalén interpretaba así: «Desenfreno y deshonra del caldeo incircunciso». La Nueva Biblia de Jerusalén, sin embargo, ofrece otra lectura más coherente. Sin negar temerariamente la posibilidad de que estas interpretaciones habituales puedan ser correctas, la que ofrecemos a continuación parece mucho más probable y más en consonancia con el contenido de los otros ayes, aparte de conferir coherencia al conjunto de los vv. 13-17.

Nuestra interpretación se basa en la lectura de algunas imágenes, que apuntan a un contexto bélico. Este tipo de contexto se manifiesta claramente en el v. 17. El Líbano del que habla Habacuc no debe ser identificado con la cadena montañosa que se alza al Norte del territo-

rio israelita. Si así fuera, ¿qué explicación tendría entonces la «matanza de animales» mencionada a continuación? Con relativa frecuencia, el Líbano hace referencia en el Antiguo Testamento a toda Palestina, al monte Sión o al conjunto arquitectónico de templo y palacio real[1]. Los animales sirven asimismo de referente poético de los habitantes de un país. A este respecto, los paralelismos externos del v. 17 son elocuentes:

A. La violencia del Líbano te cubrirá amenazante
B. y la matanza de animales te aterrará,
B'. por tus crímenes, por la violencia al país,
A'. a la ciudad y a todos sus habitantes.

Resultan evidentes las siguientes correspondencias: Líbano = país, ciudad; animales = crímenes, violencia. El contexto bélico es claro. Habacuc tiene en mente los desmanes del invasor caldeo en Palestina.

¿Pero qué decir de los vv. 15-16ab, con su mención de la embriaguez, la desnudez y la copa? ¿Qué pueden significar en un contexto claramente bélico? Habrá que pensar razonablemente que nada tienen que ver con las celebraciones orgiásticas y la depravación moral de los neobabilonios, en contra de lo que opina prácticamente la mayoría de los exegetas. Los temas de la desnudez, del licor drogado y de la copa están en relación con la temática bélica en toda la tradición profética del Antiguo Testamento. Existe en los profetas una serie de textos en los que la capital de un determinado país es comparada a un cuerpo femenino. Los poetas en cuestión, cuando quieren describir la falta de seguridad de una ciudad o su inminente caída en poder de las tropas enemigas, utilizan el tema de la desnudez femenina. En estos textos, el desnudo es una imagen de la falta de defensas en una ciudad, de la ausencia de guarnición en un país, o también de la inutilidad de dichas defensas ante la "violación" militar por parte del enemigo y de las consecuencias humillantes de ésta. Leemos en Is 47,1-3 en relación con Babilonia:

1. Para no extenderme demasiado en este aspecto, remito al lector interesado a mi ensayo "Las tradiciones del Líbano en el Antiguo Testamento", en V. Morla, *La Biblia por fuera y por dentro* (Estella 2003) 167-198.

1 Siéntate en el polvo, joven Babilonia...
2 Alza tus faldas, descubre tus muslos...
3 que aparezca tu desnudez,
que se vean tus vergüenzas.
Tomaré de ti venganza inexorable.

El contexto es evidentemente bélico. La imagen literaria es adoptada por Jeremías en un oráculo contra Jerusalén:

24 Los disiparé como tamo
arrebatado por el viento de la estepa...
25 Por haberte olvidado de mí
y haber confiado en la Mentira,
26 te levantaré las faldas por delante
y se verán tus vergüenzas. (13,24-26)

En Na 3,2-3.5 hemos leído en relación con Nínive:

2 ¡Chasquido de látigos,
estrépito de ruedas!
Caballos que galopan...
3 jinetes que avanzan...
infinidad de cadáveres...
5 Aquí estoy contra ti...
Levantaré tus faldas hasta tu cara,
mostraré tu desnudez a las naciones,
a los reinos tus vergüenzas.

El símil del cuerpo femenino resulta obvio si tenemos en cuenta que en hebreo, igual que en muchas lenguas modernas, las ciudades y los países tienen nombre femenino: son como la madre que acoge a los hijos en su regazo.

Ahora bien, el problema de nuestro texto de Habacuc radica en el hecho de que el cuerpo descrito es el de un hombre, no el de una mujer:

¡Ay del que emborracha a sus vecinos...
para contemplar después su desnudez!...
¡Bebe tú también y enseña tu prepucio!

Sin embargo, aunque la imagen sea novedosa y ciertamente llamativa, el resultado es el mismo. El conquistador ha dejado al descubierto las “vergüenzas” de los países vecinos, tras embriagarlos con un “licor drogado” (v. 15), una imagen ésta del aturdimiento que incapacita para la defensa o para dar una respuesta equivalente. Más aún, su escalada de violencia alcanza “el país” y “la ciudad”, alusiones al territorio israelita y a su capital, respectivamente. La visión de Habacuc pasa así de lo internacional a lo nacional, como hemos podido observar en textos anteriores.

Con el tema de la embriaguez con vino drogado (v. 15ab) está relacionada la mención de «la copa de Yahvé» (v. 16c), que, como veremos, no hace sino subrayar la temática bélica. Así lo podemos comprobar en varios textos significativos. Leemos en Is 51,17.19. 21-23:

> 17 ¡Despierta de tu borrachera, Jerusalén...
> que bebiste de la diestra del Señor
> la copa de su ira!
> 19 Has padecido ruina y destrucción,
> hambre y espada...
> 21 Así que escucha esto, pobrecilla,
> borracha, pero no de vino...
> 22 Voy a quitar de tu mano
> la copa de vértigo...;
> no la volverás a beber...
> 23 ¡La pondré en manos de tus verdugos!

En este texto, la copa y la borrachera son sólo elementos metafóricos: «borracha, pero *no de vino*», como los “vecinos” mencionados por Habacuc en nuestro texto (v. 15ab). El cáliz de amargura que Yahvé ha hecho apurar a Jerusalén será puesto «en manos de sus verdugos». Las analogías de este texto con el de Habacuc son evidentes: «Cuando la diestra de Yahvé te pase la copa...» (v.16c). Jeremías retoma este símbolo de la cólera bélica de Yahvé:

> El Señor, dios de Israel, me dijo: «Toma de mi mano esta copa de aguardiente y házsela beber a todas las naciones adonde te envío. Que beban y se tambaleen y enloquezcan ante la espada que arrojo en medio de ellos». (25,15)

El lector puede consultar también Ez 23,31-33 y Lm 4,21.

En este contexto, la mención del prepucio constituye un rasgo folclórico, si no burlesco, relativo al carácter pagano e infamante del conquistador caldeo. Lo que él consideraba gloria no era, en el fondo, sino deshonor. Habacuc reitera esa radical y deshonrosa condición: «Te has saciado de ignominia, no de gloria... la ignominia superará a *tu gloria*» (v. 16ad). Estamos ante una rivalidad de "glorias", aunque no hay duda de cuál será la gloria que prevalecerá. Comparemos 2,16ad con 2,14:

> Pues la tierra acabará llenándose
> del conocimiento de *la gloria de Yahvé*...

V

19 ¡Ay de quien dice al madero «¡*Espabila*!»,
o «¡*Despierta*!» a la piedra que no habla!
[¿Podrá enseñarte?] *
¡Aunque están cubiertos de oro y plata,
no hay un soplo de vida en su interior!
18 ¿De qué sirve un ídolo, obra de escultor,
si es imagen fundida, *un maestro del engaño*?
¿Puede confiar en él su creador,
artífice de ídolos mudos?
20 Mas Yahvé está en su santo Templo:
¡silencio ante él la tierra entera!

V. 19 El texto entre corchetes es una posible glosa, aunque bien introducida en el contexto (véase el término «maestro» en v. 18). La traducción ofrecida por la Nueva Biblia de Jerusalén («¿Podrán transmitir un oráculo?») es más bien una interpretación no justificada textualmente.

El último de los ayes se centra en la crítica de la idolatría. La temática no es nueva. Aparece magistralmente desarrollada en Is 44,9-20, y será después adoptada con arte por el autor del libro de la Sabiduría (14,22-31). Según nuestro autor, los conquistadores tienen un motivo añadido para estar preocupados: sus dioses no tienen vida.

El comienzo de esta perícopa (el intercambio de los vv. 18 y 19 se justifica claramente), con la mención del madero y la piedra sordos y mudos (v. 19ab), pone al lector en el ámbito de la crítica sarcástica. Los dioses caldeos son identificados exclusivamente con la materia de la que están confeccionados. En consecuencia, son incapaces de oír los gritos rituales "Espabila" o "Despierta". De estos gritos da testimonio la plegaria israelita. El primer verbo (que también puede traducirse por "Levántate") aparece en Sal 7,7; 57,9; 59,5 (véase también Is 51,9; Za 2,17); podemos leer el segundo en Sal 35,23; 59,5-6 (véase también Is 26,19). En algunos de éstos y otros textos puede apreciarse la presencia combinada de ambos verbos: Sal 35,23; 44,24; 59,5b.6b. Se trata de una aclamación litúrgica, casi siempre de carácter individual, con la que el orante pretende incitar a Yahvé a intervenir salvíficamente en su favor.

Algunos autores confieren a dicha aclamación una naturaleza mitológica. Basándose en algunos poemas ugaríticos, opinan que los imperativos «espabila» o «despierta», aplicados a Yahvé, se hacen eco del rito cananeo de la resurrección de Baal del inframundo, al que había sido reducido por el dios Môt (la Muerte). Para sustentar su idea, se basan, entre otros textos, en Is 14,9; 26,19. Forzoso es decir, sin embargo, que tal teoría no encuentra una correspondencia evidente en la plegaria bíblica. Los textos que hemos citado en el párrafo anterior presentan claramente rasgos individuales. Si fuesen un eco del rito cananeo, se esperaría un contexto con evidencias comunitarias; algo irrastreable en la Biblia hebrea. En consecuencia, nuestro texto de Habacuc se limita a comparar implícitamente a los dioses caldeos, incapaces de salvar, con Yahvé, el dios salvador por definición, capaz de escuchar al atribulado y dirigirle una palabra de aliento y esperanza.

La capacidad de hablar por parte de Yahvé se expresa con la frase «¿Podrá enseñarte?» (v. 19c). Aunque se trata probablemente de una glosa (véase nota textual), sirve para definir la transmisión eficaz de la palabra divina. La excelencia de la comunicación divina no puede ser igualada por los ídolos, fabricados a partir de materia inerte; por muy noble que sea ésta («oro y plata», v. 19d), no puede conferirles vida: «no hay un soplo de vida en su interior» (v. 19e). Esta frase reclama las palabras de Gn 2,7: «Entonces Yahvé Elohim formó al hombre

con polvo del suelo, e insufló en sus narices un soplo de vida, y resultó el hombre un ser viviente». La vida humana es prerrogativa exclusiva del aliento divino. Por eso, un ídolo, que está hecho a imagen y semejanza del hombre (véase Gn 1,27), carece de vida; es sordo y mudo. El ser humano, aun siendo también "creador" (v. 18c), no puede comunicar a sus obras aliento de vida. ¿Cómo es capaz entonces de enseñar un ídolo? Más aún, ¿cómo puede el ser humano confiar en él, si es «un maestro del engaño» (v. 18b)? La aparente glosa del v. 19c (verbo "enseñar") puede estar inspirada en esta última frase, pues "maestro" comparte idéntica raíz hebrea (*yrh*), como en castellano "enseñar" y "enseñante".

La creación de ídolos por parte del ser humano constituye una permanente y testaruda tarea (¿necesaria?). La historia ha demostrado que el grito de "Dios ha muerto" no tuvo en cuenta el más radical sustrato de la antropología: la vocación trascendente del ser humano, que se pone de manifiesto no sólo en su creatividad, sino sobre todo en el propio lenguaje. Los últimos ídolos ofrecidos por las multinacionales y los medios de comunicación definen también a éstos como "maestros del engaño".

El v. 20 corona no sólo este último "¡ay!", sino toda la serie de ayes (2,5-19), pues parece destinado a preparar la tercera y última sección del libro (3,1-19). Dado el alto grado de elaboración mitológica que los poetas habían ido confiriendo a Jerusalén como centro cósmico (religioso y político), resulta intrascendente discutir si el "templo" mencionado aquí se refiere al santuario jerosolimitano o a la morada celeste de Yahvé. La llamada al enmudecimiento dirigida a toda la tierra nos recuerda al menos dos textos proféticos:

> ¡Silencio ante Yahvé Adonai,
> que está cerca el Día de Yahvé! (So 1,7)
>
> ¡Silencio, todo el mundo, ante Yahvé,
> pues se despierta en su santa Morada! (Za 2,17)

Aquí, el grito "¡Silencio!", igual que en nuestro texto, es una intimación a adoptar una actitud de respeto (que desemboca en el asombro) ante la inminente acción de Yahvé. De esta manera, 2,20 es la se-

gunda respuesta (después de la de los "ayes") no sólo a 1,2 («¿Hasta cuándo, Yahvé, pediré socorro / sin que tú me escuches?»), sino también a la espera confiada en el cumplimiento de la "visión" (2,3). Las dos primeras secciones, por tanto, tendrán cumplimiento en la teofanía de la tercera (3,3-15).

III. Llamada a la intervención de Yahvé

Como tendremos ocasión de ver, esta última sección del libro de Habacuc presenta ciertas complejidades, aunque, a grandes rasgos, se trata de una plegaria hímnica compuesta de tres piezas: súplica introductoria (v. 2); teofanía (vv. 3-15); relato en forma de confesión personal (vv. 16-19). Esta última podría ser desglosada en dos: angustia y compasión ante el desastre que se cierne sobre el opresor (v. 16) y esperanza a pesar de que el país está en ruinas (vv. 17-19). Algunos autores dudan de la originalidad de todo este cap. 3, dado que falta en el *pesher* de Habacuc encontrado en Qumrán. Pero tal ausencia no puede justificar por sí sola el carácter espurio del capítulo. Por una parte, pudo perderse sin más, o la comunidad esenia, por los motivos teológicos que fuesen, no consideró oportuno comentarlo; por otra, hay razones de carácter interno que podrían abogar por su originalidad. Así, sin el cap. 3, el libro perdería la llamada a la esperanza exigida por la angustia que se abatía sobre la población de Judá; en segundo lugar, los "ayes" de 2,6b-20, a pesar de su carácter execratorio y su eficacia para el hombre primitivo, no pueden sustituir a la acción divina, diseñada en el cap. 3; finalmente, la teofanía de 3,3-15 reúne elementos literarios muy arcaicos, que podrían justificar la defensa de la originalidad del capítulo, o al menos de una parte de él. Sin embargo, a lo largo del comentario iremos subrayando los aspectos que podrían poner en duda dicha originalidad.

No podemos negar la posibilidad de que parte del material que integra el cap. 3 fuese reelaborado en algún círculo apocalíptico del periodo postexílico; pero, en cualquier caso, no puede afirmarse, sin riesgo de error, que el capítulo en su totalidad responda a una mentalidad apocalíptica tardía, como opinan algunos exegetas.

3 [1] **Oración del profeta Habacuc en el tono de las lamentaciones.**

Este título, como ocurre con las cabeceras de algunos libros proféticos, puede ser indicio de la mano de un redactor o un recopilador. Difícilmente tiene su origen en el propio profeta. Si tenemos en cuenta, por otra parte, la presencia de las "pausas" (vv. 3.9.13) y el hemistiquio que cierra el libro (frecuente al comienzo de muchos salmos), habremos de pensar en su indudable uso litúrgico. Sin embargo, no son razones de peso para dudar de la originalidad de *todo* el capítulo.

Preludio. Súplica (3,2)

[2] **¡Yahvé, he oído tu fama,**
he visto tu obra, Yahvé!
¡En medio de los años hazla revivir,
en medio de los años dala a conocer!
¡Aun en la ira, acuérdate de la compasión!

Preludio en dos partes, de estilo sálmico: confesión de fe (v. 2ab); solicitud de intervención divina (v. 2cd). Algunos autores sospechan de la originalidad del último hemistiquio (v. 2e), que suaviza, según ellos, el carácter vindicativo del conjunto del libro. Sin embargo, no tienen en cuenta el tono doliente de 3,16, donde el profeta parece lamentarse de la catástrofe que se cierne sobre el opresor.

El comienzo de este verso recuerda el vocabulario y el estilo de algunos salmos: los verbos "oír" y "ver" acusan claras resonancias litúrgicas y catequéticas, sobre todo en relación con la "obra", un término especialmente definitorio de la liberación de Egipto y de la alianza de Yahvé con Israel. Leemos en Dt 4,9:

> Ten cuidado y guárdate bien de olvidarte de estas cosas que personalmente *has visto*, ni dejes que se aparten de tu mente durante toda tu vida. Enséñaselas a tus hijos y a tus nietos.

Sal 78,3-5 se hace eco de esta intimación divina:

[3] Lo que *hemos oído* y aprendido,
lo que nuestros padres nos contaron,
[4] no lo callaremos a sus hijos,
lo contaremos a la otra generación:
Las glorias de Yahvé y su poder,
todas las maravillas que realizó;
[5] el pacto que estableció en Jacob,
la ley que promulgó en Israel.

Igualmente Sal 44,2-3:

[2] Oh, Elohim, nosotros mismos *lo oímos*,
nos lo contaron nuestros padres:
La *obra* que realizaste en su tiempo,
antiguamente, [3] con tu propia mano.
Para plantarlos a ellos, desposeíste a naciones...

Los verbos "ver" y "oír" no sólo hilvanan social y políticamente a la comunidad israelita, vinculándola orgánicamente con el pasado; sobre todo constituyen los cimientos sobre los que se asienta su fe (*fides ex auditu*). También la fe cristiana se apoya en el testimonio oral y escrito de los primeros seguidores de Jesús.

Podría servir de colofón de lo dicho en párrafos anteriores Sal 48,9-10ab:

[9] Lo que *habíamos oído* lo *hemos visto*
en la ciudad de Yahvé Sebaot,
en la ciudad misma de nuestro Elohim,
que Él afirmó para siempre.
[10] Tu amor, Elohim, evocamos
en medio de tu Templo...

Si, como opinan numerosos exegetas, hemos de suponer para 3,2 un marco litúrgico, sería entonces evidente su conexión contextual con el final de la segunda tabla del tríptico (2,20), donde lector y profeta se encontraban en el templo en presencia de Yahvé. Además, el templo es el marco más adecuado para la súplica. El profeta intercesor, que sabe que el plazo se cumplirá sin retraso (véase 2,3), pero que trata de provocar la intervención de Yahvé («hazla revivir... dala a conocer», v. 2cd), recurre implícitamente al teologúmeno más impor-

tante del Antiguo Testamento: la tradición del éxodo. Como ya hemos indicado, las expresiones «oír tu fama» y «ver tu obra» aparecen en contextos (probablemente cultuales) donde se rememora la acción salvífica de Yahvé en la historia. El verbo "oír" se explica desde las catequesis homiléticas del templo (también desde la catequesis familiar), donde se transmitía de generación en generación el recuerdo de la liberación de Egipto, hazaña suprema del dios de Israel. Por su parte, el verbo "ver" se refiere probablemente, según algunos expertos, a las dramatizaciones procesionales y cultuales del evento del éxodo, aunque los textos que aducen (Sal 44,2-3; 48,9; 78,3) no avalan la existencia en el culto israelita de tal tipo de drama cultual.

Hagamos un breve inciso para poner de relieve la importancia del verbo "ver" en el contexto del libro. Quienes opinan que el cap. 3 es espurio en su totalidad deberían tener en cuenta que ya el comienzo del libro subraya la importancia de la «*visión* (que tuvo el profeta Habacuc)», y que en 2,1 hallamos al profeta atento: «*para ver* qué me dice». Pero sigamos.

La expresión «en medio de los años» (v. 2cd) indica que el profeta cree que el dios israelita es capaz de actualizar a lo largo de la historia liberaciones análogas a la del éxodo; que ésta no fue una "obra" localizada puntualmente en un pasado remoto e infechable. Yahvé está comprometido *históricamente* con su pueblo. Tal concepción de la historia define la original linearidad del pensamiento bíblico, aunque éste no acaba de desprenderse (¡ni puede!) del contenido mitológico del concepto de "memorial". Verdad es que la actualización histórica de las hazañas de Yahvé son algo "nuevo", que invita a olvidar el pasado (véase Is 65,17), pero sólo a condición de que lo nuevo iguale o supere el despliegue de las virtualidades del mito primordial. La propia intimación de Isaías a no recordar el pasado indica que lo "nuevo" anunciado responde al esquema de la hazaña original (el éxodo) del dios israelita, a la que la nueva situación va a superar.

Habacuc reclama de Yahvé una nueva y urgente intervención en su propia época («en medio de los años»). Tal es el sentido de los verbos "hacer revivir" y "dar a conocer" (v. 2cd), que aluden respectivamente a los verbos "ver" y "oír" del v. 2ab. Y termina el profeta su súplica con una frase que sobrecoge por su humanismo religioso: pide a Yahvé que no se exceda en su cólera contra el enemigo de Israel, que

no olvide su proverbial compasión, que en su cólera dé cabida a sus entrañas de misericordia. Habacuc conocía sin duda el contenido de Ex 33,19: «Concedo mi favor a quien quiero y tengo misericordia de quien quiero». De ahí el gran valor que encierra su petición de clemencia para con el opresor. En las antípodas de tal actitud se encuentra la reacción negativa de Jonás ante la decisión de Yahvé de predicar la conversión a los ninivitas:

> Jonás sintió un gran disgusto, se enfureció y oró así a Yahvé: «¡Ay, Yahvé! Ya lo decía yo cuando estaba todavía en mi tierra y por eso me apresuré a huir a Tarsis: sabía que tú eres un dios clemente, compasivo, paciente y generoso, que se arrepiente del castigo. Así que quítame la vida; prefiero morirme a seguir vivo».

Al contrario que Habacuc, Jonás no entendía que Yahvé pudiese ser misericordioso con un país extranjero, que además había oprimido a su pueblo. Pero el teologúmeno de la compasión divina empapa las páginas de la Biblia hebrea (¡no digamos del Nuevo Testamento!). Queda claro en la teofanía a Moisés de Ex 34,6: «Yahvé, Yahvé, dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad» (véase Jl 2,13; Sal 78,38; 86,15; 103,8-9 111,4; 112,4; 145,8; Ne 9,17.31). Siguiendo esta tradición, los musulmanes comienzan sus oraciones con la frase: «En el nombre de Alá, clemente y misericordioso».

A pesar de estas consideraciones, conviene tener en cuenta que la petición de clemencia hacia el enemigo por parte de Habacuc supone una gran novedad en el desarrollo de la antigua religión israelita. Quien lea las páginas de la Biblia hebrea relativas a la misericordia de Yahvé descubrirá que tal rasgo de la divinidad judía está teñido de un constante y recalcitrante nacionalismo: Yahvé es compasivo en general con su pueblo, y en particular con sus fieles. Es más habitual la llamada al revanchismo y a la venganza para con los enemigos de Israel. Diríamos que, a tenor de la letra de la Biblia hebrea, la actitud de Jonás es más "lógica" que la de Habacuc. ¡Todavía faltaba mucho para la petición de Jesús de amar a los enemigos!

Teofanía. 1. La llegada de Yahvé (3,3-6)

3 Viene Eloah de Temán,
el Santo del monte Parán. *Pausa*
Su majestad cubre los cielos,
de su gloria está llena la tierra.
4 Su resplandor es como la luz,
su mano dispara rayos*;
allí se oculta su poder.
5 Ante él marcha la Peste,
y la Fiebre sigue sus pasos.
6 Se detiene y hace temblar a la tierra*,
mira y estremece a las naciones;
se desmoronan los montes eternos,
se hunden los collados antiguos.
¡Suyos son los antiguos senderos!*

V. 4 «rayos», lit. «cuernos».
V. 6 (a) «hace temblar a la tierra»; otros: «mide [con la vista] la tierra».
(b) Hay dudas sobre la originalidad de este último hemistiquio.

La teofanía de los vv. 3-15 (que hemos dividido en dos partes) reúne elementos literarios tradicionales, con los que se pretende dramatizar, en el plano del mito, la liberación de Egipto. A los verbos "oír" y "ver" comentados en el v. 2 responde adecuadamente lo que vamos a oír y ver en esta descripción teofánica. Yahvé es descrito como un Guerrero cósmico al que está sometida la creación.

La relación de la manifestación divina con Temán y Parán (¡no con el Sinaí!) nos pone en contacto con una añeja tradición, rastreable en algunos textos que mencionaremos a continuación. Antes de nada, sin embargo, conviene observar que Temán está en relación con Edom (o Seír), territorio del que probablemente constituía un distrito. Véase tal relación, por ejemplo, en Jr 49,20; Ez 25,13; Am 1,12; Ab 8. Por su parte, Parán era una estepa (con una montaña que lo identificaba) relacionada en la tradición del Pentateuco con las manifestaciones divinas en el desierto (véase Nm 10,12; Dt 1,1). En Jc 5,4-5 leemos:

[4] Cuando saliste de *Seír*, Yahvé,
cuando avanzaste por tierras de *Edom*,
tembló la tierra, destilaron los cielos....
[5] Los montes se licuaron
delante de Yahvé, el del *Sinaí*...

Como parece indicar esta antigua tradición, el Sinaí estaba relacionado con el territorio de Edom-Seír (y, por tanto, con Temán y Parán de nuestro texto). Tal relación se observa también en Dt 33,2:

Ha venido Yahvé del *Sinaí*,
desde *Seír* se ha alzado en su ayuda,
ha brillado desde el monte *Parán*.

En consecuencia, el texto de Habacuc que comentamos se hace también eco de esta venerable tradición literaria.

La teofanía comienza con una descripción del poder de Yahvé, identificado como dios de la tormenta. “Majestad” y “gloria” (v. 3cd) son términos tradicionales que describen la presencia sobrecogedora de la divinidad (véase Nm 14,21-22; Sal 72,19); la polaridad “cielos-tierra” (véase Gn 1) indica totalidad: la majestad y el poder divinos abarcan y controlan todo lo creado. La gloria y el poder divinos son descritos en términos luminosos (“resplandor”, “luz”), otro dato tradicional que puede espigarse en multitud de textos del Antiguo Testamento; incluso la propia divinidad hebrea es descrita como “luz” (véase Is 2,5; 9,1; 60,19-20; Sal 4,7; 36,10; 112,4). Sin embargo, a pesar de que la “luz”, como arquetipo simbólico, connota siempre rasgos positivos, puede darse el caso de que el “fuego” del que emana estalle violentamente contra quien se sentía seguro ante ella. Así se explica el texto de Is 10,17, con toda su carga imaginativa:

La *luz* de Israel vendrá a ser *fuego*,
su Santo se convertirá en llama:
arderá y devorará sus espinos
y sus zarzas en un solo día...

En nuestro texto de Habacuc no se da la contraposición “luz-fuego”, pero sí la análoga “luz-rayos” (v. 4). Yahvé, Guerrero cósmico, es descrito como un Júpiter Tonante, desprendiendo de su mano

(donde «se oculta su poder») rayos destructores. Puede rastrearse esta imagen y otras similares en Sal 18,9.13-15:

> 9 De su nariz salía una humareda,
> de su boca un fuego abrasador;
> lanzaba carbones encendidos...
> 13 El resplandor de su presencia despedía
> granizo y ascuas de fuego.
> 14 Tronó Yahvé en el cielo,
> lanzó el Altísimo su bramido;
> 15 disparó sus saetas y los dispersó,
> la cantidad de rayos los desbarató.

Aunque el texto de Habacuc no despliega tal surtido de detalles, las intenciones de los dos poetas coinciden.

El Yahvé guerrero va escoltado por dos plagas: la Peste y la Fiebre (v. 5). Se trata de personificaciones poéticas, no de hipóstasis divinas. Su función consiste, sin duda, en subrayar el carácter funesto de la inminente intervención de Yahvé. Por lo que respecta a la Peste, es obvio que el profeta tiene presente la tradición de las plagas (véase Ex 5,3), de la que se hacen eco, entre otros, Am 4,10 y Sal 78,50. En la tradición literaria del Antiguo Testamento desempeña la función de castigo divino (véase Ex 9,15; Lv 26,25; Nm 14,12) o de maldición (véase Dt 28,21); generalmente van asociados a ella el "hambre" y la "guerra", personificada ésta en la "espada" (véase 2 S 24,13; 1 R 8,37; Jr 14,12; 21,7; 24,10; 27,8.13; 29,17; 32,24; 38,2; 42,17; 44,13; Ez 5,12.17; 6,11; 7,15; 12,16). Ezequiel, haciéndose sin duda eco de la tradición deuteronómica, añade a este trío funesto las "bestias feroces" (véase Ez 14,21; 33,27; Dt 28,26). La relación que establece Habacuc entre los meteoros ("rayos", v. 4b) y la Peste (v. 5a), como elementos punitivos en manos de Yahvé, nos recuerda el texto de Ez 38,21-23:

> 21 Convocaré contra él [Gog] toda clase de terrores oráculo del Señor Yahvé. Volverán la espada unos contra otros. 22 Le castigaré con la *peste* y la sangre; haré caer una *lluvia torrencial, granizos, rayos* y azufre, sobre él, sobre sus huestes y sobre sus numerosos aliados. 23 Manifestaré mi grandeza y mi santidad, me daré a conocer a la vista de muchas naciones, y sabrán que yo soy Yahvé.

Afortunadamente, Habacuc no es tan barroco, pero ambos profetas deben ser situados en idéntica línea interpretativa.

Por lo que respecta a "Fiebre" (hebreo *rešep*), estamos ante la traducción aproximada de un término relacionado con el calor intenso y la luz. De hecho, Rešep era la divinidad fenicia del relámpago y el trueno. Así, el poeta de Jb 5,7 llama a las chispas «hijos de Rešep». Ct 8,6 utiliza el plural para hablar de las «saetas de fuego» de Amor; también el plural aparece en Sal 78,48 con el significado de "rayos". Sin embargo, Dt 32,24 nos pone en la pista del significado "fiebre":

> Andarán extenuados de hambre,
> consumidos de *fiebre* y mala peste.
> Les mandaré dientes de fiera
> y veneno de reptiles.

En cualquier caso, es probable que Habacuc se esté refiriendo al mencionado dios fenicio, de modo que también podríamos traducir:

> Ante él marcha la Peste,
> y Rešep sigue sus pasos.

De hecho, la mención de los "rayos" en el verso anterior explicaría la presencia aquí de Rešep, el dios del relámpago y el trueno, como miembro de la guardia de corps de Yahvé. En este caso, el dios hebreo sería presentado como dios de la tormenta, de acuerdo con una antigua tradición bíblica.

El v. 5 nos presenta al dios hebreo marchando majestuosamente por el cielo. El verso siguiente, por su parte, lo describe deteniéndose y mirando (v. 6ab), dos acciones que trastornan la creación toda. Pararse para observar una situación determinada implica posibilidad de entrar en acción; de ahí el estremecimiento de las naciones y la conmoción de lo creado: historia y naturaleza se hallan sometidas a Yahvé. Y en estos dos ámbitos Habacuc menciona cuatro consecuencias de la presencia amenazante de Yahvé: «hace temblar a la tierra... estremece a las naciones; se desmoronan los montes eternos, se hunden los collados antiguos». Pero, dado que nos encontramos ante una serie de clichés literarios, típicos de las teofanías, conviene que vayamos paso a paso.

La agitación de la tierra ante la presencia destructiva de Yahvé puede comprobarse en Jc 5,4; Is 13,13; 24,19.20; 41,5; Am 9,5; Sal

18,8; 46,7; 68,9; 77,19; 104,32. Mientras sea reconocido el señorío absoluto de Yahvé sobre el cosmos y las naciones, la tierra se mantendrá firme:

> Reina Yahvé vestido de majestad,
> Yahvé, vestido y ceñido de poder,
> y así la tierra está firme, *no vacila*. (Sal 93,1)
>
> Decid a las naciones: «¡Yahvé es rey!»
> El orbe está seguro, *no vacila*... (Sal 96,10)

El estremecimiento y el miedo afectan también a los habitantes de la tierra: las naciones (hebreo *gôyim*, casi siempre con la denotación de "gentiles" o "paganos"). Sin embargo, hay que reconocer que aquí aporta Habacuc cierta novedad, pues fuera de unos pocos textos (véase p.e. Is 64,1; Ag 2,7), nunca se habla del temblor de las "naciones" en un marco teofánico. Esta dinámica política de la teofanía se aviene perfectamente con el contexto histórico del libro de Habacuc, con su denuncia del imperialismo y del derecho de conquista, como hemos podido ver en el capítulo precedente.

Las dos últimas consecuencias de la teofanía divina afectan, como la primera, a la naturaleza: montes y collados (v. 6cd). Los adjetivos "eternos" y "antiguos" (o también "de siempre" o "primordiales") nos ponen en la pista de la teología de la creación, pues dichos montes deben ser identificados con los que sostenían la bóveda del cielo, según la primitiva cosmología hebrea. El hecho de que amenacen con desmoronarse o hundirse indica su inconsistencia ante el eventual despliegue del poder del Creador. En cualquier caso, el poeta no contempla una posibilidad real de retorno al caos, pues se trata de un cliché literario frecuente en la poesía del Antiguo Testamento.

Conviene que nos detengamos brevemente para comentar la movilidad de montes y collados ante la presencia de la divinidad (v. 6cd). Antes de nada, contamos en la Biblia con el recurso poético a la personificación de estos accidentes de la naturaleza: montes y colinas prorrumpen en gritos de júbilo (Is 55,12) o alaban a Yahvé (Sal 148,9), una forma de definir su sometimiento al Creador. Hasta tal punto es así que se estremecen asustados o brincan admirados ante la actividad divina (véase Jr 4,24; Sal 114,4.6). Pero el texto más cercano sin duda al nuestro es Na 1,5:

Los montes tiemblan ante Él,
se estremecen las colinas;
en su presencia se levanta la tierra,
el orbe y los que lo habitan.

Este texto nos sitúa en un marco teofánico análogo al de Ha 3,6. Montes y collados pueden ser abatidos o agostados por la cólera de la divinidad (véase también Is 42,15; Jr 40,4).

Hemos aludido líneas arriba a la naturaleza mitográfica de las expresiones «montes eternos» y/o «collados antiguos», que podemos encontrar también en Gn 49,26, y especialmente en Dt 33,13.15:

13 Yahvé bendecirá su tierra...
Para él serán...
15 las primicias de los montes eternos,
lo mejor de los collados antiguos.

Se trata de una visión paradisíaca (primordial) del futuro José-Israel bendecido por Yahvé.

Los verbos "desmoronarse" y "hundirse" (v. 6cd) completan los efectos de la teofanía en montes y collados. En hebreo, el primero de ellos (*pwṣ*) significa propiamente "dispersarse" (personas o un ganado). Pero, si nos centramos en la imagen de la dispersión, vemos que una determinada unidad, integrada por unidades menores, se "des-integra", se "des-compone"; de ahí el significado "partir(se)", "romper(se)" o "hacer(se) trizas". Jeremías compara la palabra de Yahvé con un martillo que golpea y hace añicos una roca (23,29). Nuestro texto de Habacuc aplica esta imagen a los montes, que pierden consistencia, se desmoronan ante Yahvé. Más interesante es el segundo verbo (*šāḥaḥ*), que propiamente significa en hebreo "abajarse", "humillarse", "encorvarse" (en sentido propio o figurado; véase Is 2,11.17; Sal 35,14; 107,39). El profeta Isaías habla de "abatir" una fortaleza (Is 25,12). Y éste es el sentido de nuestro texto. Decir que «los collados se hunden» implica una doble dirección: figurada ("se humillan ante") o física ("se hunden").

Muchos autores opinan, probablemente con razón, que el último hemistiquio del v. 6 («¡Suyos son los antiguos senderos!») parece no ser original, que se debe sin duda a una mano editorial. No estaría de más, sin embargo, tratar de desentrañar el significado de esta misteriosa fra-

se. Para empezar, observemos que la calificación "antiguos" pone al sustantivo "senderos" en relación con los "montes (eternos)" y "collados (antiguos)" precedentes. La palabra hebrea traducida aquí por "senderos" (*hălîkôt*) es un nombre común plural derivado del verbo "ir", "marchar", "caminar" (*hālak*). La verdad es que aparece muy pocas veces en la Biblia. En Jb 6,19 suele traducirse por "convoyes" o "caravanas", y en Sal 68,25 por "procesión" (*marcha* procesional); Na 2,6 habla de los carros de combate que se entrechocan "en su *marcha*". Pero el texto que nos da la clave del significado de "senderos" es sin duda Pr 31,27, donde se dice que la mujer de valía «vigila la *marcha* de su casa», es decir, los "asuntos" de su hogar. En consecuencia, hablar de los "antiguos senderos" de Yahvé hace referencia sin duda a su permanente *forma de actuar*, principalmente liberadora. En este sentido, el término traducido aquí por "senderos" tiene idéntico valor teológico que otro (más frecuente en la Biblia) que significa "caminos" (*d*[e]*rākîm*). La expresión «caminos de Yahvé», con el sentido de modelo habitual de actuación salvífica o bien de disposiciones éticas, aparece en numerosas ocasiones. Puede consultarse 2 S 22,22; 2 Cro 17,6; Os 14,10; Jb 40,19; Sal 18,22; Sal 138,5 (cf. Ml 2,9; Sal 95,10). La Biblia habla también, en sentido análogo, de los «caminos del hombre» (véase Jr 12,16; 32,19; Jb 34,21; Pr 5,21; 16,2.7). Baste con citar el conocido texto de Is 55,8-9:

> Mis pensamientos no son vuestros pensamientos,
> ni *vuestros caminos* son *mis caminos*
> –oráculo de Yahvé–,
> pues cuanto aventajan los cielos a la tierra
> así aventajan mis caminos a los vuestros
> y mis pensamientos a los vuestros.

Es clara la correspondencia entre "pensamientos" y "caminos" (obras o actuaciones).

En consecuencia, si el término "senderos" de nuestro texto de Habacuc equivale a "caminos", en el sentido al que acabamos de referirnos ("forma de actuar"), resultan más que sospechosas las dos interpretaciones que habitualmente se ofrecen de Ha 3,6d: «el profeta alude probablemente a los itinerarios recorridos en otro tiempo por los patriarcas y por el pueblo de Israel tras la salida de Egipto» (TOB); o bien, se trata de «las órbitas primordiales» (Biblia del Peregrino).

Teofanía. 2. El combate de Yahvé (3,7-15)

7 Veo inestables las tiendas de Cusán,*
tiemblan los pabellones de Madián.
8 ¿Arde tu cólera, Yahvé, contra los ríos,
contra el mar tu furor,
cuando montas tus caballos,
tus carros victoriosos?
9 Desnudas y aprestas tu arco,
llenas *tu aljaba de flechas**. *Pausa*
Hiendes con ríos la tierra;
10 te ven y se espantan los montes,
pasa un diluvio de agua,
el Abismo alza su voz,
levanta en alto sus manos.
11 Sol y luna se paran donde están,
a la luz de tus raudas saetas,
al fulgor deslumbrante de tu lanza*.
12 Con furia *caminas por* la tierra,
con cólera aplastas naciones.
13 Sales a salvar a tu pueblo,
a salvar a tu Ungido.
Derrumbas la casa del impío,
desnudas sus cimientos hasta el fondo*. *Pausa*
14 Traspasas con *sus dardos al capitán*:*
sus *eufóricas tropas* se lanzaban para dispersarme*,
como quien va a devorar al pobre en su escondrijo.
15 Surcas el mar con tus caballos,
entre el estrépito de aguas caudalosas.

V. 7 «Veo inestables», según una variante textual. Otra posible traducción, siguiendo de cerca el original hebreo: «Veo reducidas a nada».

V. 9 «llenas tu aljaba de flechas», traducción conjetural basada en un ms griego; el original hebreo es ininteligible: «los juramentos son las saetas de la palabra».

V. 11 «fulgor deslumbrante de tu lanza», lit. «fulgor del relámpago de tu lanza».

V. 13 «hasta el fondo» o «hasta la base» (lit. «hasta la roca»), leyendo *ṣûr*; hebreo dice «hasta el cuello» (*ṣawwā'r*).

V. 14 (a) «capitán», lit. «cabeza».

(b) «eufóricas», lit. «con alegría».

En la primera parte de la teofanía (3,3-6) Habacuc se limitaba a describir la llegada de Yahvé, el aparato que acompaña a su presencia y los primeros efectos en la naturaleza. En esta segunda parte (3,7-15) se concretan histórica y políticamente dichos efectos (vv. 7.13-14). Otra característica de esta segunda parte es que Habacuc se dirige directamente a Yahvé, utilizando la segunda persona del singular ("desnudas", "hiendes", "caminas", etc.), mientras que en la primera usaba exclusivamente la tercera ("se planta", "mira", etc.).

Como ocurría con la primera parte, es muy probable que esta segunda no haya sido compuesta por el profeta *ad hoc*, es decir, como respuesta a la sofocante presencia caldea en Palestina. Abundan en ella expresiones y tópicos genéricos, que el lector puede espigar en numerosos salmos o en todas las descripciones teofánicas que proporciona el Antiguo Testamento, y que pueden aplicarse a cualquier contingencia histórica. Todo ello habla de una composición híbrida, de imitación, que explica que muchos intérpretes del libro de Habacuc consideren espurio el cap. 3.

Para empezar, el lector podría preguntarse qué tienen que ver Cusán y Madián (v. 7) con la problemática abordada desde el comienzo del libro. Los geógrafos suelen localizar Madián al este del golfo de Áqaba, justo al sur de Edom (parte meridional de la actual Jordania), es decir, al noroeste de Arabia (véase Ex 2,11ss). Dado su paralelismo con Madián, es probable que Cusán sea un antiguo nombre o una denominación poética de dicho país. En cualquier caso, el *temblor* de los campamentos de Cusán-Madián nos pone en contacto con el *temblor* de la tierra y el estremecimiento de las naciones en el v. 6ab. Es decir, el trasfondo teofánico unifica temáticamente los vv. 6 y 7. Tras la mención geográfica de este último verso, el poema no reincorporará aspectos histórico-políticos hasta el v. 13 ("tu pueblo"). Entre ambos versos se acumula una serie de tópicos relacionados con la teofanía, que examinaremos a continuación.

El v. 8 presenta dos aspectos íntimamente relacionados: el *guerrero cósmico* se pone en movimiento espoleado por la *cólera*. La naturaleza de los "ríos" y el "mar" mencionados aquí tiene probablemente rasgos mitológicos. Se trata de conmociones cósmicas que acompañan a la intervención divina (véase Am 8,9s), de antiguos mitogramas sobre la creación, concebida como una lucha entre el dios creador y los ele-

mentos negativos que representaban al caos (especialmente el Abismo o Mar primordial; véase Gn 1,2; Sal 77,17). El mitograma del Mar primigenio aparece con frecuencia en la Biblia hebrea. Otro tanto cabe decir del teologúmeno de la cólera divina. Estos dos aspectos, mencionados al comienzo del párrafo, han sido ya comentados al comienzo del libro de Nahúm, al que remitimos al lector para evitar repeticiones innecesarias. En cualquier caso, para resaltar las similitudes entre la teofanía de Habacuc (3,6ss) y la de Nahúm, reproducimos algunas frases del cap. 1 de este último libro profético:

> 2 Yahvé [es] *colérico*...
> guarda rencor a sus enemigos...
> 3 Viaja en la tempestad y el huracán,
> las nubes son el polvo de sus pies.
> 4 Increpa al *mar* y lo seca,
> todos los *ríos* agota...
> Languidecen Basán y el Carmelo,
> la flor del Líbano se amustia.
> 5 Los *montes* tiemblan ante él,
> se estremecen las *colinas*;
> en su presencia se levanta la *tierra*,
> el orbe y los que lo habitan.
> 6 Ante su enojo, ¿quién aguantará?;
> ¿quién resistirá el *ardor de su cólera*?
> Su furor se derrama como *fuego*...

Aparte de las semejanzas resaltadas por las cursivas, conviene tener en cuenta el uso que hacen ambos poetas de datos geográficos: Basán-Carmelo-Líbano (Nahúm) y Cusán-Madián (Habacuc). La naturaleza tradicionalmente más representativa tiembla y se estremece ante la cólera-fuego de Yahvé.

Puede sorprender al lector la imagen de Yahvé montando su carro victorioso tirado por caballos (v. 8cd). Se trata, sin embargo, de una imagen no inhabitual, que podemos encontrar en la poesía hebrea arcaica (y en la épica religiosa cananea en general). La tradición del Yahvé-guerrero (o jinete cósmico) suele ir asociada a la de la nube como carruaje divino. La expresión «Elohim cabalga por los cielos antiguos» (Sal 68,34; véase también Dt 33,26), sin especificar, puede completarse con la de Sal 104,3 («las nubes te sirven de carro») o Sal 18,12

(«se puso como tienda un cerco de densas nubes»; véase Sal 97,2). Fuera del Salterio contamos con Is 19,1: «Yahvé cabalga sobre nube ligera... se tambalean los ídolos de Egipto». Se trata, sin duda, de retales de una arcaica representación mitológica cultivada en todo el Próximo Oriente antiguo, que Israel, sin embargo, llegó a desmitificar historizándola o bien reduciéndola a mera expresión poética en el ámbito del culto. Ezequiel relaciona la presencia de la gloria de Yahvé con una gran nube procedente del norte (véase 1,4); en 10,4 leemos: «La gloria de Yahvé se elevó por encima de los querubines hacia el umbral del templo, que se llenó de la nube...». La historización más clara del teologúmeno de la nube como ámbito de la presencia de Yahvé o como transporte divino la encontramos en las tradiciones del éxodo, concretamente en la manifestación del Sinaí (véase Ex 19,16) y en la columna de nube que acompañaba a los israelitas por el desierto (véase, entre numerosos textos, Ex 13,21; Nm 12,5; Dt 31,15; Sal 78,14). Los componentes de la antigua tradición mitológica han sido aquí estilizados al máximo.

Volviendo al texto de Habacuc que nos ocupa, el v. 9 describe la primera acción del dios guerrero, jinete de los cielos: «Desnudas y aprestas tu arco, / llenas tu aljaba de flechas» (traducción conjetural; véase nota textual). Se trata de una acción previa a la entrada en combate: sacar el arco de la funda en el que va protegido y pertrecharse de proyectiles. Evidentemente el guerrero divino, como se aprecia en el contexto, está descrito siguiendo el modelo de los guerreros humanos (véase Dt 32,23); pero el término "flechas" describe aquí metafóricamente a los "rayos" (véase 3,4.11; Sal 18,15; 77,18; 144,6; Za 9,14).

A partir del v. 9c describe el poeta los efectos de la manifestación divina: en la naturaleza (vv. 9c-11) y en el ámbito humano (vv. 12-14). La acción combativa de Yahvé afecta a la horizontalidad de la tierra (v. 9c), para expandirse después en las dos direcciones de la verticalidad ("montes - abismo"), es decir, abarcando la totalidad de lo creado y ampliando sus efectos al océano subterráneo primordial (Abismo), símbolo del caos y de los poderes del mal (véase comentario a Na 1,4-5). El agua ("ríos", "diluvio") es aquí un elemento destructivo en manos de Yahvé, que afecta incluso al mundo subterráneo, que, personificado, «*alza su voz*, levanta en alto sus manos» (v. 10d) en señal de desesperación y/o súplica. El efectismo poético de la personificación se pone de manifiesto también respecto a los montes, que, al per-

cibir la presencia amenazante de Yahvé, "se espantan" (v. 10a). Sal 93,2-4 ofrece un ejemplo de la majestad permanente y sobrecogedora de Yahvé y sus efectos en la naturaleza:

> 2 Tu trono está firme desde antaño...
> 3 Alzan los ríos, Yahvé,
> *alzan* los ríos *su voz*,
> los ríos alzan su bramido...
> 4 Más imponente que las olas del mar
> es imponente Yahvé en las alturas.

Estabilidad eterna y poder de Yahvé se oponen a debilidad y transitoriedad de lo creado.

De la visión de una *tierra* y un *abismo* trastornados por la presencia amenazante de Yahvé, el poeta dirige a continuación nuestra mirada al *cielo*: «Sol y luna se paran donde están» (v. 11a). Cuando el guerrero divino se pone en movimiento, las dos grandes luminarias (véase Gn 1,16) se detienen atemorizadas. Es curioso observar la paradoja ofrecida por el poeta: sol y luna, las principales fuentes de luz para los antiguos israelitas, se sienten atenazados «*a la luz* de tus raudas saetas, *al fulgor* deslumbrante de tu lanza» (v. 11bc). La luz natural parece ser absorbida por el cegador brillo que desprenden las armas divinas. Naturalmente, "saetas" y "lanza" son metáforas por "rayos", como ha quedado dicho (véase además nota textual al v. 11). En cualquier caso, Yahvé tiene a sus órdenes elementos que sobrepasan en poder a cualquier creatura.

El v. 12 da paso a la acción de Yahvé en el ámbito humano. El paralelismo sinonímico resalta vivamente:

furia	-	tierra
cólera	-	naciones

Aquí "tierra" tiene evidentemente naturaleza política.

No hay que quitar la razón con fútiles y desviadas explicaciones a quienes hablan del dios colérico del AT. Son varios los términos hebreos para expresar lo que entendemos por "furia", "cólera" o "ira" (al menos ocho). La cólera divina es mencionada en la Biblia hebrea, como elemento punitivo o devastador, cientos de veces, en ocasiones en contextos aterradores. Baste con esta "joya":

> 2 Yahvé siente *ira* contra todas las naciones
> y *cólera* contra todas sus tropas...
> 3 Sus heridos yacen tirados,
> de sus cadáveres sube el hedor
> y sus montes chorrean sangre...
> 6 La espada de Yahvé está empapada de sangre,
> engrasada de sebo...
> Yahvé tiene un sacrificio en Bosrá,
> una gran matanza en Edom.
> 7 En vez de búfalos, caerán pueblos;
> en vez de toros, un pueblo de guerreros.
> Se emborrachará su tierra con sangre
> y su polvo quedará engrasado de sebo.
> 8 Porque es día de venganza para Yahvé,
> año de desquite del defensor de Sión. (Is 34,2-3.6ae.7-8)

¿Quién no se estremece ante tal vocabulario e imágenes, al tiempo que se pregunta qué tendrá que ver este Yahvé con el Dios Padre de Jesús? Pero volvamos al texto de Habacuc que nos ocupa.

La figura de aplastar naciones (v. 12b) requiere una breve explicación. El verbo hebreo por "aplastar" (*dwš*) significa propiamente "trillar" (véase Dt 25,4; 1 Cro 21,20; Is 28,27s; Os 10,11) o "aplastar" contra el suelo (véase Jb 39,15). El paso a la metáfora de agresión puede comprobarse en 2 R 13,7; Is 41,15; Am 1,3. Para nuestro propósito nos sirven dos textos proféticos:

> La mano de Yahvé reposará en este monte,
> y Moab *será aplastado* en su sitio
> como se aplasta la paja en el muladar. (Is 25,10)

> ¡Levántate y *trilla*, ciudad de Sión!
> Yo te daré cuernos de hierro
> y pezuñas de bronce:
> *triturarás* a pueblos numerosos... (Mi 4,13)

De esta guisa, la imagen proporcionada por el v. 12 resulta truculenta y algo grotesca: un ser gigantesco, movido por la cólera, va caminando por la tierra aplastando naciones. En realidad este verso, con su agresividad y su violencia, va más allá del contenido de 3,6: «Se detiene y hace temblar a la tierra, / mira y estremece a las nacio-

nes». El verbo "detenerse" da paso a "caminar con furia"; y la frase "estremecer a las naciones" se convierte en "aplastar naciones". Estas repeticiones e inconsistencias constituyen uno de los motivos por los que algunos exegetas dudan de la originalidad de todo el material que integra el cap. 3.

A partir del v. 13, el lector es informado de la finalidad del contenido y las imágenes de los versos precedentes: «Sales a salvar a tu pueblo, / a salvar a tu ungido» (v.13a). El verbo "salir" (*yāṣā'*) tiene connotaciones bélicas ("salir a combatir", véase 1 S 23,15; 24,15; 26,20; Jr 37,5), y se dice de Yahvé en Jc 4,14; 2 S 5,24; Sal 68,8. En este sentido, su presencia en el texto de Habacuc está plenamente justificada, después de la descripción del guerrero cósmico en los versos precedentes. Yahvé sale a combatir para salvar a su pueblo. La unión de "salir" y "salvar" aparece también en Is 51,5:

> Cercana está mi justicia,
> *saldrá mi salvación*,
> y mis brazos juzgarán a los pueblos.

Descubrimos asimismo la presencia del verbo "salir" en un contexto teofánico en Jc 5,4:

> Cuando *saliste* de Seír, Yahvé,
> cuando avanzaste por los campos de Edom,
> tembló la tierra, destilaron los cielos,
> las nubes en agua se fundieron.

Habacuc no dice de dónde "sale" Yahvé, pero, después de su recorrido por el cosmos (vv. 10-11), es lógico pensar en su santuario celeste.

Existen dudas sobre la naturaleza del ungido del v. 13b. "Ungido" (o "mesías", del verbo hebreo *mšḥ* = "ungir", "untar") era un término aplicado a quienes se sometían al rito de la consagración mediante la unción con óleo sagrado, como señal del desempeño de una función directamente relacionada con la divinidad: reyes y sumos sacerdotes (véase Lv 4,3.5.16; 6,15; quizá Sal 84,10), especialmente los primeros (véase 1 S 2,10; 12,3; 24,7; 26,9; 2 S 1,14; 19,22; 22,51; 23,1; 2 Cro 6,42; Sal 2,2; 18,51; 20,7; 89,39; 132,10; Lm 4,20). Si nos basamos en el paralelismo, es posible que los "ungidos" de 1 Cro 16,22 y Sal 105,15

fuesen los profetas; pero, en cualquier caso, estaríamos ante una comprensión tardía de la profecía (ya en el periodo asmoneo). También en función del paralelismo sinonímico, el "ungido" de Sal 28,8 bien podría ser una denominación de Israel, como opinan algunos exegetas:

> Yahvé es la fuerza de su *pueblo*,
> un baluarte que salva a su *ungido*.

Y ésta es precisamente la lectura que la mayor parte de los intérpretes hace del texto que estamos comentando (3,13b). Sin embargo, forzoso es decir que, aparte de que el paralelismo no tiene por qué ofrecer necesariamente la clave de una interpretación, el término "ungido" bien pudiera ser una referencia al rey como personalidad corporativa (interpretación menos probable).

El v. 13 continúa en tono sapiencial: «Derrumbas la casa del impío, / desnudas sus cimientos hasta el fondo». Respecto al primer hemistiquio, el hebreo dice literalmente: «Derrumbas la cabeza desde la casa del impío». Pero, como sugiere la versión griega, el término "cabeza" está de más; sin duda se trata de una contaminación literaria a partir del verso siguiente: «la *cabeza* de sus nobles». En cualquier caso, se puede observar con claridad la contraposición, en singular, entre el "ungido" de v. 13b y el "impío" de v. 13c. Si "ungido" hace referencia a la comunidad hebrea, "impío" será también un singular colectivo, como parece insinuarlo el verso siguiente. Si, por otra parte, "ungido" alude al rey, entonces "impío" será una denominación del conquistador. Su "casa" (en hebreo *bayit*, que también significa "palacio" en un contexto regio) será abatida hasta sus cimientos. Si la casa es una imagen de seguridad, estabilidad y permanencia en el tiempo, su destrucción implica la desaparición del imperio que mantiene atenazada a la "*casa* de Israel".

La destrucción de los cimientos de una realidad (e.d. de lo que la sustenta y ancla en la existencia) es mencionada en contextos teofánicos, o genéricamente de castigo. En el marco de una amenaza creacional, pueden temblar o ser arrasados los cimientos de los montes (Dt 32,22; 2 S 22,8 = Sal 18,8) o de la tierra (Is 24,18; Sal 82,5). En el marco de una imagen con trasfondo político, los cimientos de Egipto serán derruidos (Ez 30,4). Pero hay dos textos del AT que combinan el término "cimientos" con el verbo "desnudar", como en Ha 3,13:

> Derribaré el muro que habéis recubierto de argamasa, lo echaré por tierra, y *sus cimientos quedarán al desnudo*. Caerá y vosotros pereceréis debajo de él, y sabréis que yo soy Yahvé. (Ez 13,14).

> Voy a convertir a Samaría en un campo de ruinas,
> en un plantío de viñas.
> Haré rodar sus piedras por el valle,
> *dejaré desnudos sus cimientos*. (Mi 1,6)

En consecuencia, el poeta de nuestro texto de Habacuc contempla anticipadamente la ruina total del imperio invasor.

El v. 14 está erizado de problemas textuales. La traducción que ofrecemos no deja de ser aproximada. Una alternativa podría ser la ofrecida por la NBJ:

> Traspasas con tus dardos la cabeza de sus nobles,
> lanzados para dispersarnos con su estrépito,
> cuando iban a devorar al pobre en su escondrijo.

Sin embargo, sea cual sea la traducción elegida, la idea básica es la misma.

Un Yahvé guerrero, del que tenemos noticias desde el v. 2, se alza con la victoria sobre los enemigos de su pueblo. A tenor de la traducción que hemos propuesto, el capitán (hebreo *rō'š*, que también significa "cabeza") del ejército enemigo cae abatido por sus propios dardos, que sin duda le ha arrebatado el dios hebreo en singular combate. El ataque queda así frustrado, a pesar de la eufórica avalancha de los soldados. El término hebreo traducido por "euforia" significa también "alegría", "regocijo", aunque bien podría ser una referencia al alarido de guerra lanzado por los propios soldados para darse ánimos en su ataque.

Conviene que nos detengamos un momento para comentar la imagen del pobre refugiado en su escondrijo. El término hebreo traducido aquí por "pobre" (*'ānî*) es muy común en el AT. Aparte de su referencia a la pobreza material, dicho término denota también la pobreza psicológica (sentimiento de marginación) y social (marginación real). Evidentemente no se trata aquí de un pobre en concreto; el vocablo, de rasgos colectivos, está sin duda en relación con el "pueblo" del v. 13a (quizá también con el "ungido"), es decir, refleja la situación

de los judaítas acosados como animales. El término “escondrijo” denota en hebreo lo oculto y recóndito, donde el ojo humano no puede tener acceso (véase Is 45,3; Jr 49,10), o la guarida de un animal (véase Sal 10,9; 17,12; Lm 3,10). Dice Yahvé en referencia a los israelitas: «¿Pensará alguien ocultarse en escondrijo donde yo no lo vea?» (Jr 23,24). Según nuestro texto, parece que los israelitas se sintieron liberados en el momento en que iban a ser “devorados” por el adversario. Dado el carácter imaginativo y teofánico del texto, resulta superfluo, incluso fútil, preguntarse por la naturaleza del escondrijo mencionado en él. En efecto, cuando un poeta hebreo (como en nuestro caso) recurre al arsenal literario de la teofanía para transmitir un determinado mensaje, resulta ocioso cualquier intento de precisión espacio-temporal por parte del exegeta. A pesar de ello, algunos autores opinan que ese escondite seguro era la ciudad de Jerusalén, último baluarte sólido del pueblo acosado. Y, en tal sentido, comparan el trasfondo de nuestro texto de Habacuc con el fracaso de Senaquerib en su intento de someter Jerusalén, cuando se vio obligado a levantar el asedio a la ciudad: «Voy a infundirle un espíritu [al rey asirio] tal que, cuando oiga cierta noticia, regresará a su tierra, donde le haré caer a espada» (Is 37,7). Sin embargo, las diferencias entre Ha 3,14 y este texto de Isaías son demasiado evidentes como para proporcionar un paralelo plausible.

El final de la segunda parte del cap. 3 termina con una clara inclusión literaria. Observemos la repetición de los términos “mar” y “caballos” en los vv. 8 y 15. De nuevo vemos al auriga de los cielos surcando con furia el mar a la caza de sus enemigos. La fórmula “aguas caudalosas” constituye la imagen de una desgracia o un peligro (véase 2 S 22,17 = Sal 18,17; Is 17,13; Jr 51,55; Sal 32,6; 144,7; Ct 8,7), pero aquí remite al lector, una vez más, al ámbito literario de la teofanía. Podemos consultar al respecto Ez 1,24; 43,2; Sal 29,3; 77,20.

Y así acaba la segunda parte de la teofanía del cap. 3, a la que conviene hacer un comentario global. Hemos visto cómo Yahvé es descrito como un guerrero cósmico al que está sometida la creación. Por otra parte, la liberación de Egipto («el Abismo alza su voz, levanta en alto sus manos», v. 10b; cf. Ex 14,21) es definida en términos mitológicos: collados primordiales, ríos, mar, aguas y torrentes son motivos

creacionales, frecuentes en la poesía antigua, particularmente en los salmos (18,5-16; 77,17-21; cf. Is 30,27-29). En suma, esta arcaica teología de la creación está con frecuencia íntimamente relacionada con la teología liberacionista del éxodo. Para describir la decidida acción liberadora de Yahvé a favor de su pueblo, los poetas del AT recurren habitualmente a motivos teológicos espigados en el mito de la creación. Las aguas primordiales del caos (cf. Gn 1,2) son identificadas, en el plano simbólico, con las aguas del Mar Rojo. Sin duda hay que buscar en Ex 15,1-18 la base literaria de esta identificación. En este cántico de Moisés se funden los motivos liberacionistas con los mitológico-creacionales. Podemos decir, en conclusión, que tal fusión de motivos literarios alude a la capacidad creadora y recreadora de Yahvé. Lo mítico se funde con lo histórico; o, mejor dicho, el mitograma sirve de cauce literario a la descripción del evento histórico, a su importancia, eficacia y magnitud. Yahvé es capaz de *recrear* (liberar) históricamente a su pueblo porque es un dios *creador*, que existe desde antiguo y no muere (cf. Ha 1,12). Mediante esta teofanía del tercer panel del tríptico, el profeta Habacuc trata de formular literariamente su fe en la capacidad de Yahvé de liberar una vez más a su pueblo, de arrancarlo de las garras de potencias extranjeras, es decir, de recrearlo. Es algo tan *nuevo* que exige recurrir a lo *viejo*, es decir, al modelo primordial.

Conclusión: Temor humano y fe en Dios (3,16-19)

16 ¡Lo he oído y se estremecen mis entrañas,
lo he escuchado y titubean mis labios,
un temblor penetra en mis huesos,
al andar tiemblan mis pasos!
Espero el día de la angustia,*
que caerá sobre el pueblo que nos asalta.

17 (La higuera ya no retoña,
ni hay en las viñas recolección.
Falla la cosecha del olivo,
los campos no dan sus frutos,
faltan las ovejas en el aprisco,
ya no hay vacas en los establos.)

18 **¡Pero yo me alegraré en Yahvé,**
***festejaré al dios que me salva*!**
19 **Yahvé, el Señor, es mi fuerza;**
él me da pies como de cierva *
y me hace caminar por las alturas.*

Del maestro de coro. Para instrumentos de cuerda.*

V. 16 «espero» corr. (*'ăḥakeh*); hebr. dice «yo descanso» (*'ānûaḥ*).
V. 19 (a) «como de cierva», lit. «como las ciervas».
(b) «alturas» corr. con griego; hebr. «mis alturas».
(c) «instrumentos», corr.; hebr. dice «mis instrumentos».

Esta tercera parte del cap. 3, y última del libro de Habacuc, presenta un detalle estructural que conviene resaltar: el comienzo del v. 16 («Lo he oído») remite claramente al v. 3 («Yahvé, he oído tu fama»). La fama de Yahvé consiste en su perenne capacidad, como creador, de rescatar (recrear) a su pueblo mediante la aniquilación de sus agresores. La posibilidad de "oír" implica guardar silencio para escuchar el relato de las hazañas de Yahvé. Desde este punto de vista, parece obvio que la llamada al silencio de 2,20b («¡silencio ante él la tierra entera!») pretende ser una introducción al cap. 3. Como hemos insinuado líneas arriba, es posible que este último capítulo del libro sea un añadido del recopilador. Pero, en cualquier caso, su labor ha sido extremadamente cuidadosa. Vemos también que el "oír" del profeta (3,2.16) se corresponde con el "no escuchar" de Yahvé al comienzo del libro (1,2). Yahvé parece no escuchar, pero en realidad lo que pretende es que el israelita fiel escuche el contenido de la visión y confíe en la inminencia de su realización histórica (cf. 2,2-3). Sólo así pondrá a salvo su vida (cf. 2,4). Sin duda, esta "visión" apunta al contenido del cap. 3, particularmente a la teofanía. Son suficientes razones para dudar de la extendida opinión de que el cap. 3 es un simple añadido al libro original de Habacuc.

La confesión del v. 16 implica que el profeta ya está convencido de la intervención salvífica de Yahvé. La convicción es sin duda profunda, pues en ella está comprometida la personalidad entera del profeta: entrañas, labios, huesos, pasos, es decir, sentimiento, palabra, cuerpo y acción. Estos cuatro elementos, típicos de la antropología

hebrea, se estremecen, tiemblan o titubean. ¿Por qué? Son dos las posibles respuestas. Por una parte, el estremecimiento puede deberse al impacto psicológico que han provocado en el profeta las terroríficas imágenes de la teofanía: el *timor religiosus*. Es quizá la interpretación más probable. Por otra parte, sin embargo, pudiera ser que la angustia del profeta tenga su origen en la contemplación del sufrimiento que tendrán que soportar los enemigos del pueblo hebreo. De ser así, el v. 16a-d respondería estructuralmente a la afirmación de 3,2: «¡Aun en la ira, acuérdate de la compasión!». Isaías reaccionó de forma parecida al contemplar la caída de Babilonia:

> Por eso, mi vigor se torna en espanto;
> me agarran angustias como de parturienta.
> Me quedo pasmado al oírlo,
> me estremezco al verlo.
> Me siento desorientado,
> escalofríos me sobrecogen.

Sin embargo, es posible que la primera interpretación sea la correcta, a tenor de v. 16e-f: «Espero el día de la angustia, / que caerá sobre el pueblo que nos asalta». El profeta espera el momento en que la angustia haga presa en los enemigos del pueblo hebreo. La espera es aquí sinónimo de fe y fidelidad, como se observa en la comparación entre 2,3 y 3,16e-f:

> La visión tiene su fecha,
> aspira a la meta y no defrauda;
> Si se atrasa, *espérala*,
> pues vendrá ciertamente, sin retraso. (2,3)
>
> *Espero* el día de la angustia,
> que caerá sobre el pueblo que nos asalta. (3,16e-f).

El v. 17 ha llamado desde siempre la atención de los exegetas. Una opinión muy generalizada entre los estudiosos está reflejada en la nota ofrecida al respecto por la NBJ: «Este cuadro de miseria agrícola, en el contexto de un combate cósmico, puede ser una glosa (que refuerza la lección de la esperanza en Yahvé), a no ser que trate de describir los daños causados en Judá por la guerra». Evidentemente se

trata de un país arrasado por la guerra, panorama que no tiene por qué desentonar en el contexto del combate cósmico descrito en 3,3-17. De hecho, Yahvé actúa para sacar a su pueblo de la situación de postración causada por el invasor extranjero. Otra cosa muy distinta es definir el v. 17 como «cuadro de miseria agrícola». ¿Se trata, en efecto, de la ruina agrícola y ganadera de Judá? A primera vista así lo parece: un aterrador desastre ecológico. Pero ahondemos en el posible valor imaginativo de los vocablos así interpretados.

Si recuperamos en el plano de la realidad el valor imaginativo de plantas y animales, podremos ver que no se trata tanto de ecología o economía cuanto de sociología. En la poesía hebrea, higuera, vid y olivo son con frecuencia imágenes que aluden referencialmente a las capas más nobles de la sociedad israelita. No en vano se trata de los árboles y arbustos más emblemáticos de Palestina. En Jc 9,10-11 descubrimos el primer uso imaginativo del término "higuera" referido a las personas más dignas, más adecuadas para la colación de la realeza:

> 10 Los árboles dijeron a la higuera:
> «Ven tú, reina sobre nosotros».
> 11 Les respondió la higuera:
> «¿Voy a renunciar a mi dulzura
> y a mi sabroso fruto,
> para ir a mecerme sobre los árboles?»

Otro tanto ocurre con la vid (9,12) y el olivo (9,9). Este valor imaginativo lo ponen también de manifiesto Jr 8,13 y el símil de los higos de Jr 24. Más frecuente todavía es el cultivo imaginativo del término "viña", sobre todo entre los profetas, que elaboran con precisión la imagen de la viña en referencia al pueblo de Israel: Jr 2,21; 8,13; Ez 15; 17,5-10; Os 10,1. Por lo que respecta al olivo, el muestrario profético está bien surtido:

> Aquel día la nobleza de Jacob quedará pobre...
> como cuando, al varear el olivo,
> quedan dos o tres aceitunas. (Is 17,4-6)

Se advierte claramente la relación entre "nobleza" y "aceitunas". Pero podemos consultar también Jr 11,16-17; Os 14,7; Za 4,11-14.

¿Qué decir, por otra parte, de las ovejas y las vacas de 3,17e-f? De todos es conocida la imagen del rebaño aplicada al pueblo de Israel (Is 53,6; 63,11; Jr 23,1-4; 25,34-36; 50,6-7; Ez 24,5; 34; 36,37-38; Mi 2,12; 7,14-15; Za 9,16; Sal 74,1; 77,21; etc.). El salmista, al quejarse en ocasiones de que el fiel es incomprensiblemente maltratado por su dios, recurre a esta imagen:

> Nos entregas como ovejas para el consumo...
> nos tratan como a ovejas de matanza. (Sal 44,12.23)

Las ovejas y las vacas son los animales más representativos de las víctimas cultuales (cf. Os 5,6). Forzoso es reconocer que el término "vacas" de Ha 3,17f carece del valor simbólico de las "ovejas" en la tradición literaria del AT. Sin embargo, la fórmula "ovejas y vacas" es un cliché frecuente en dicha tradición. Es decir, que un término de la bina reclama en ocasiones la presencia del otro. Por otra parte, es probable que la mención de la matanza de animales (= crímenes) en 2,17 (véase comentario) esté en función estructural de esta parte final del libro, es decir, que la escasez de ovejas y vacas de 3,17ef se refiera a que las matanzas del enemigo han diezmado dramáticamente el país. Si nuestra interpretación es la correcta, Habacuc ve en sus paisanos muertos a auténticas víctimas sacrificiales.

Es evidente que esta interpretación exigiría un estudio más detenido y riguroso de todos los datos bíblicos, pero opinamos que lo dicho es suficiente para poner de relieve la adecuabilidad de esta lectura simbólica a la tradición literaria del AT.

Después de esta exposición, resulta ocioso preguntarse si el v. 17 constituye una glosa, o no. De hecho, el poeta describe en él las funestas consecuencias de la presencia del conquistador, que ha dejado diezmado el país. En tales circunstancias el v. 18 encaja perfectamente con la descripción previa: «¡Pero yo me alegraré en Yahvé, festejaré al dios que me salva!». A pesar del catastrófico panorama que contempla el profeta, no declina su fe en la intervención recreadora de su dios. La conjunción adversativa "pero" abre el camino a la esperanza.

Los verbos "alegrarse" (*'ālaz*) y "festejar" (*gyl*) evocan naturalmente acontecimientos festivos, pero en el AT, en determinados contextos,

aluden a celebraciones cultuales. Estos matices connotativos aparecieron ya a propósito de las hazañas del invasor: «Por eso lo celebra (*śāmaḥ*) y lo festeja (*gyl*), por eso sacrifica a su red y ofrece incienso a su copo» (1,15d-16ab). Los verbos "sacrificar" y "ofrecer incienso" apuntan, sin duda, a contextos cultuales, como se deduce del paralelismo:

celebrar - sacrificar
festejar - ofrecer incienso

Los actos de culto programados por el conquistador en honor de su dios y en agradecimiento a la ayuda deparada dejan ahora paso a las celebraciones de los israelitas en honor de Yahvé, que ha exterminado a los enemigos de su pueblo. Una vez más descubrimos elementos que estructuran el mensaje del libro (relación entre 1,15d-16ab y 3,18) y que, en consecuencia, ponen en tela de juicio la acusación de no-originalidad del cap. 3.

El libro termina con tonalidades sálmicas, un elemento específico que ya hemos observado a lo largo del cap. 3. Este verso final constituye una confesión de fe y esperanza que resume las exigencias planteadas a partir de 2,2, que condicionaban la supervivencia del individuo y la colectividad israelitas: «Yahvé, el Señor, es mi fuerza». El término hebreo traducido aquí como "fuerza" (*ḥayil*) significa también "ejército" (fuerza militar), "fortuna/riquezas" (fuerza económica) y "hazañas/proezas" (resultado del poder militar). El salmista es consciente de que, en definitiva, sólo Yahvé posee la auténtica fuerza, una dinámica eficaz (Sal 59,12; 118,15s; 136,15), y de que sólo él la dispensa (Sal 18,33.40). Ni un nutrido ejército ni una imponente caballería pueden dar garantías de fiabilidad en la lucha (Sal 33,16s; 76,6). Por eso confiesa el salmista: «Con Elohim haremos *proezas*» (Sal 60,14; 108,14), es decir, «tendremos *fuerza*».

A primera vista podría parecer enigmática la continuación del verso: «él me da pies como de cierva / y me hace caminar por las alturas». Para empezar, la cierva (o el ciervo) se caracteriza por su agilidad, que le capacita para alcanzar alturas montañosas de difícil accesibilidad. Aquí no radica la dificultad de 3,19b, pues el símil resulta evidente (como en Is 35,6). Habremos de recurrir a 2 S 32-34 para desvelar su sentido:

32 ¿Quién es dios fuera de Yahvé?;
¿quién Roca, sino sólo nuestro dios?
33 El dios que me ciñe de *fuerza* (*ḥayil*)
y hace mi conducta irreprochable;
34 *que hace mis pies como de cierva*
y en las alturas me sostiene en pie.

Como indica la cursiva, los paralelismos con nuestro texto de Habacuc son más que evidentes. La imagen de Yahvé como Roca (véase también Sal 61,3c) puede estar en relación con esas "alturas" a las que aluden ambos textos. En este caso, el poeta de Habacuc confiesa su convicción de que, con su dios y anclado en su fuerza, puede caminar (= vivir) confiado. Pero demos un paso más.

Si hacemos un análisis de algunos antónimos de "alturas" (es suficiente con "fosa" y "hondura"), aflorarán algunas connotaciones que enriquecerán sin duda nuestra interpretación. A la "altura" se opone la "fosa" (*bôr*), que en la literatura del AT representa al Abismo, a la Muerte. La fosa es el Seol (cf. Is 14,15; Sal 30,4), de ahí que los muertos sean «los que bajan a la fosa» (cf. Is 38,18; Ez 26,20; 31,14; 32,24; Sal 28,1; Pr 1,12; etc.). Quizá el texto más afín al nuestro sea Sal 40,3:

Me sacó de la fosa fatal,
del fango cenagoso;
asentó mis *pies* sobre roca,
afianzó mis *pasos*.

Por lo que respecta al término "hondura/hondo", también denota el Abismo, la Muerte (cf. Sal 69,3.15) y la agonía psicológica, sobre todo en Sal 130,1: «Desde lo hondo a ti grito, Yahvé». En consecuencia, la expresión «caminar por las alturas» de nuestro texto connota vida, seguridad, futuro y cercanía divina.

La anotación final suele aparecer de ordinario en las cabeceras de ciertos salmos, como 4; 6; 54; 55; 67; 76. El porqué de su presencia aquí, al final, resulta una incógnita. Podría haber aparecido al comienzo del salmo (delante de 3,3), pero entonces la labor redaccional del cap. 3 se habría puesto claramente de manifiesto, al establecer una clara barrera divisoria entre 3,2 y 3,3. En cualquier caso, parece no afectar a la comprensión del libro.

Precisiones hermenéuticas. No podemos dar por concluido el libro de Habacuc sin ofrecer al lector algunas claves interpretativas de tipo general. Dada la peligrosa inclinación de algunos jerarcas, teólogos y colectivos cristianos a sacar consecuencias operativas de determinados textos del AT (un libro que en su origen, por razones obvias, nada tiene que ver con el mensaje evangélico), hemos de considerar temerario, por ilegítimo, hacer una trasposición acrítica de la "visión" de Habacuc a las situaciones sociales actuales, sobre todo al contexto mundial.

Un ardoroso lector actual, espoleado anímicamente por las continuas y dramáticas conculcaciones de los derechos humanos perpetradas por las pequeñas y grandes potencias de nuestro tiempo, podría pensar que tiene motivos suficientes para reclamar una lectura *literal* del libro de Habacuc, en orden a iluminar cristianamente el deterioro de ciertas sociedades y, sobre todo, de las relaciones internacionales. Pero así se dispondría a recorrer un camino equivocado.

Antes de nada, conviene no pasar por alto que el mensaje del libro de Habacuc, como el de cualquier obra escrita de cualquier otra época, está necesariamente contextualizado desde los ámbitos social, cultural y político. Si adoptamos un punto de vista religioso-cultural, habremos de reconocer que la palabra profética de Habacuc está enraizada en una ideología teocrática compartida por gran parte del colectivo israelita: Yahvé, creador y señor del universo, es el dueño de toda la tierra; e Israel, por su parte, desempeña el papel del Siervo encargado de pregonar ese señorío hasta los confines del orbe. Yahvé es el más grande y terrible de los dioses (si no el único), capaz de demostrar su inigualable poder destruyendo a las naciones adoradoras de otros dioses inferiores a él. Si el libro de Habacuc se sustenta en estos extravagantes presupuestos teológicos, cae de su propio peso que los cristianos actuales no pueden plegarse a ellos, pues carecen de legitimidad (históricamente fundada) para hacer trasposiciones en estricto paralelismo. Bien es verdad que la situación retórica de los israelitas contemporáneos de Habacuc corre pareja con la de las víctimas actuales de la explotación colonial, de las invasiones militares injustificadas y de la cultura del racismo; pero las nuevas claves de la interpretación histórica deben reclamar nuestra prudencia para no sacar de este libro conclusiones precipitadas.

Si queremos ser unos intérpretes serios, respetuosos con la contextualización socio-religiosa de la obra de Habacuc, no tenemos otra alternativa que iniciar una tarea de recontextualización, es decir, una lectura *evocadora* del libro a partir de nuestros propios contextos: cultural, religioso y socio-político. Y no podemos olvidar que, para un cristiano, la referencia religiosa radical y fundante por excelencia es el Nuevo Testamento (aunque, en ocasiones, también debamos pasarlo por la criba de la recontextualización). La tarea hermenéutica no resulta fácil ni cómoda. ¿Pero acaso puede ofrecer la hermenéutica bíblica otro camino que no sea el de la *evocación*?

Antes de nada, deberíamos prescindir de la ideología religiosa de Habacuc, que presenta a Yahvé como el dios supremo al que todos los pueblos deben someterse y rendir pleitesía, y a Israel como el pueblo elegido que, como tal, aventaja en derechos al resto de las naciones. Teológicamente hablando, resulta letal que un cristiano de nuestros días identifique acríticamente a Yahvé con el Dios Padre de Jesús, y a la Iglesia "militante" con su pueblo elegido. Resulta decepcionante (y por qué no irritante) leer algunos comentarios bíblicos actuales en los que el autor habla indistintamente de Yahvé y de Dios. Por otra parte, habríamos de prescindir también (o al menos no dar carta de ciudadanía en el discurso cristiano) de las cosmovisiones mitológicas que sirven de cauce expresivo a la teología de Habacuc. ¿Qué nos queda entonces? Vayamos por pasos.

Del libro se deduce con meridiana claridad que el profeta percibe una radical incompatibilidad entre la divinidad y el mal en sus múltiples manifestaciones. Cualquier incursión del mal en la sociedad humana debe ser denunciado y combatido sin contemplaciones. Habacuc considera un mal altamente pernicioso la "idolatría política" (ver 1,1; 1,16), que, en el lugar que corresponde a la divinidad, sitúa a los ídolos de la eficacia armamentista y el imperialismo. Como vemos, la situación retórica se repite, pues se trata de un mal que sigue azotando todos los rincones de nuestro mundo y devastando sus culturas. Pero Habacuc desconocía otra perversión idolátrica que actualmente hace de comparsa a la violencia de las armas: las multinacionales de la guerra, los proyectos científicos de destrucción, el culto a la carrera nuclear y el lucro insaciable de quienes apagan su sed de medro con la sangre de los muertos.

Habacuc ofrece unas reflexiones de derecho internacional novedosas, sin duda, para su tiempo, si bien para nosotros resultan más que evidentes. El profeta pone en entredicho el “derecho de conquista”: un país sometido por la fuerza no pasa a ser automáticamente posesión del agresor. Sus habitantes tienen el derecho y la obligación de sentirse dueños de su propio destino. Tarde o temprano lo reclamarán, como si fueran acreedores de algo dado en prenda; u otros, a su vez, desposeerán al conquistador. Nuestras coordenadas político-culturales son más diferenciadas que las de la época de Habacuc; por eso, si el profeta hubiese vivido en tales coordenadas no habría pasado por alto en su condena otras manifestaciones más sutiles de dominio: la “ocupación cultural”, disfrazada de desarrollismo, de numerosos pueblos, que van cayendo paulatina e imperceptiblemente en las redes de otros países económicamente superiores, hasta que acaban desposeídos de sus riquezas y, lo que es peor, perdiendo su identidad cultural y su autocomprensión histórica.

¡El mal, tan antiguo y tan nuevo! Su presencia entre los humanos no debería ser contemplada con una actitud de brazos cruzados, como si los acontecimientos históricos fueran fruto del azar y se hurtaran a la voluntad de las personas. Ante el mal se necesita una postura combativa de choque, como lo ilustra Habacuc en su libro. Pero conviene poner en funcionamiento determinados resortes hermenéuticos, pues este mensaje profético hunde sus raíces en unas coordenadas de filosofía política y de teología de la historia que no pueden ser aceptadas ni desde la actual configuración laica de la comunidad internacional ni, menos aún, desde una perspectiva cristiana. Para Habacuc, lo mismo que para la mayor parte de los profetas del Antiguo Testamento, la destructiva maquinaria militar de las grandes potencias del Próximo Oriente antiguo no era percibida exclusivamente desde la perspectiva de las necesidades económicas de expansión o desde la voluntad imperialista de determinado líder militar, tal como nosotros lo concebimos. Si Yahvé era más grande y poderoso que los dioses del resto de las naciones, su pueblo elegido debería ocupar, en buena lógica, el primer lugar en el concierto de la jerarquía política del Próximo Oriente. Pero cuando esto no ocurría, cuando Israel se convertía en una ridícula caricatura de Estado, en una marioneta sin resortes controlada por una potencia económica o militarmente supe-

rior, sólo podía haber una explicación: el azote extranjero había sido convocado por Yahvé para castigar los descarríos de su pueblo. Pero esta visión teologizada de la agresión imperialista y de la praxis bélica no puede ser aceptada sin más actualmente. Ni los empobrecidos países del llamado Tercer Mundo (víctimas desangradas de la depredación económica y el acoso cultural) son culpables de arcanos desvíos éticos, de misteriosos pecados históricos, ni las grandes potencias agresoras son instrumentos en manos de un dios encolerizado. La semilla de una lectura superficial y acrítica del mensaje de los profetas israelitas, fecundada por el culto idolátrico al poder y al dinero, produjo en su tiempo las malas hierbas de la avalancha imperialista, el racismo, el fundamentalismo y la intolerancia. En ciertas áreas geográficas de la cultura occidental cristiana se ha llegado a concebir la blasfema idea de que el "pueblo blanco de Dios" tenía una misión histórica que cumplir. ¡Pavorosa idea! Pero la actual comprensión de la realidad económica y social, iluminada por la declaración de los derechos humanos y la aplicación justa y rigurosa del derecho internacional no deberían dejar espacio alguno a la aplicación acrítica de la teología de la historia cultivada por los profetas del Antiguo Testamento.

Pero actualmente vivimos una situación dramática: la falta de respeto casi generalizada a los derechos humanos y a la legislación supranacional. Somos testigos de continuas y cada vez más sofisticadas agresiones militares, económicas y culturales. De algún modo, nos hallamos en una situación retórica análoga a la que vivió Habacuc. ¿Qué puede hacerse cuando, a pesar de los consensos patrocinados por organismos oficiales internacionales, nos sentimos de pronto retroproyectados a un clima de barbarie que creíamos (ingenuamente) ya superado? Habacuc proporciona una triple respuesta. En primer lugar, según él, la ambición de los imperios genera automática y "naturalmente" en su interior un foco de autodestrucción que acabará, tarde o temprano, reduciéndolos a cenizas:

> Yahvé Sebaot lo ha decidido:
> los pueblos se fatigarán para el fuego,
> las naciones se agotarán para nada. (2,13).

En efecto, ¿dónde han ido a parar Asiria, Babilonia, Egipto, Grecia y Roma? A pesar de esta brillante intuición de Habacuc, que podría

ocupar un lugar destacado en un manual de "psicología del poder", no es recomendable (ni ético) en un contexto internacional como el nuestro, en que se han multiplicado casi hasta el infinito el afán de rapiña y la celeridad y capacidad de destrucción, sentarse a la puerta de casa y esperar a que pase el cadáver del enemigo. Si esa espera (privada de una clara esperanza) se prolongase, podrían quedar para siempre en la cuneta de la historia pueblos y culturas actuales. Es necesario arbitrar respuestas y medios más rápidos y contundentes.

La segunda respuesta que nos proporciona Habacuc es la de los "ayes" (2,6b-20). Como hemos visto, se trata de una especie de liturgia de exorcismo, de texto execratorio con el que se pretende acelerar la caída del agresor imperialista. A tenor del género literario, parece que el profeta se mueve en el ámbito del culto, confiado en la eficacia de la palabra. También nosotros estamos obligados a exorcizar los males que nos aquejan a escala planetaria. Pero la experiencia pone tristemente de manifiesto que la eficacia del recurso a la palabra tiene evidentes límites, por lo que la actitud de confianza en la palabra debe ir de la mano de un recurso a la acción. ¿Pero qué tipo de acción? Naturalmente la inspirada en el respeto escrupuloso de los derechos humanos y de la legislación supranacional. Pero, mientras sigamos escuchando a nuestro alrededor voces de seres humanos y de países, enronquecidas de tanto gritar "¿Hasta cuándo, Señor?" (1,2), tendremos que asumir de algún modo la obligación de arbitrar soluciones prácticas y urgentes (a veces violentas) para que nunca más en nuestro mundo vuelvan a resonar dichas voces. ¿Pero cómo?

La tercera respuesta de Habacuc está relacionada con una tradición del Antiguo Testamento que, aunque revestida en ocasiones con un colorista ropaje mitológico, constituye la columna vertebral de la Biblia hebrea: la teología del éxodo, experiencia fundante que diseñó la fe de Israel y consolidó para siempre su esperanza histórica. La fe del antiguo Israel era esencialmente exódica, liberacionista, de tal calibre potencial que la muerte y resurrección de Jesús fueron concebidas bajo esa clave. El dios de Israel era un dios que no soportaba la esclavitud, la aniquilación de los seres humanos y el sometimiento político de los pueblos, un dios que hacía lo posible para desterrar de su creación toda violencia que pudiera mancillarla. También el Dios cristiano, en consonancia con estos aspectos de la teología hebrea, re-

chaza cualquier conculcación del orden creacional, con la colaboración de la gente instalada en el amor. Un mundo donde reine la idolatría del poder, de la guerra y el dinero, con todas sus secuelas de fanatismo, muerte y destrucción, no puede ser el mundo que salió de manos del Creador. Un mundo de estas características necesita una recreación, un éxodo liberador que acabe con la tiranía de la opresión, las desigualdades y el sometimiento de los otros. Un cristiano animado por el "éxodo de Jesús" y convencido de la fraternidad universal se sentirá llamado a luchar en ese proyecto recreacionista. Mientras sigan existiendo Guatemalas o Guantánamos, Iraks o Etiopías; mientras el hambre y la guerra diezmen poblaciones enteras; mientras los niños sigan siendo las víctimas más directas de la barbarie humana; mientras las multinacionales de la muerte se sigan enriqueciendo a expensas de los desheredados de este mundo; mientras el fanatismo religioso o racial no deje espacios vitales a los disidentes y los diferentes; mientras la sangre del Tercer Mundo siga regando los surcos de la abundancia del Primer Mundo; mientras toda esta cadena de atropellos tenga carta de ciudadanía en nuestro convulso mundo, la creación de Dios exigirá a gritos una recreación. Sólo cuando logremos subsanar estos males mediante la lucha diaria, el mundo habrá alcanzado su destino. Sólo entonces le saldrán a la Humanidad "pies de cierva que la encaminen por las alturas" (Ha 3,19).

SOFONÍAS

INTRODUCCIÓN

El título del libro sitúa el ministerio de Sofonías escuetamente en la época del rey Josías (640-609 a.C.). Sin embargo, resulta extraño que este opúsculo profético no se haga eco en ningún momento del entusiasmo que acompañó a la radical reforma religiosa emprendida por el mencionado monarca (véase 2 R 22,1 – 23,27). Sus ataques contra las costumbres extranjeras (1,8) y los cultos a los falsos dioses (1,4-5), sus censuras a los ministros (1,8) y su silencio respecto del rey indican que su ministerio tuvo lugar probablemente antes de la reforma de Josías y durante la minoría de edad de éste (entre 640 y 630), es decir, inmediatamente antes del comienzo del ministerio de Jeremías. Alternativamente, no faltan expertos que, sin una sólida base, relacionan la desoladora panorámica ética y religiosa descrita por el profeta con adiciones posteriores, en un momento en que la corrupción se había vuelto a adueñar del país.

1. Estructura general

Dada su brevedad, el libro de Sofonías no presenta al investigador o al lector serias dificultades respecto a la distribución de su contenido. Existe un consenso casi generalmente compartido sobre su estructura. Si prescindimos del título, el libro se articula en cuatro unidades temáticas: a) el Día de Yahvé (1,2 – 2,3); b) oráculos contra las naciones (2,4-15); c) condena de Jerusalén (3,1-8); d) promesas de restauración (3,9-10). Aunque la temática y el estilo se hacen generalmente eco de la predicación profética anterior, Sofonías ha pasado a

la historia por su sobrecogedora descripción del Día de Yahvé (1,14-18), que inspiró el comienzo del *Dies irae* medieval, y su esperanzada y profunda teología de los pobres de Yahvé.

2. Trasfondo político y socio-religioso

Una somera lectura del libro proporciona al lector una panorámica desoladora, tanto desde el ángulo político como desde la perspectiva ético-religiosa. Si aceptamos que, como parece probable, la predicación de Sofonías antecedió a la reforma de Josías, entonces el contenido del libro se haría eco de la caótica situación político-religiosa propiciada por los dos impíos monarcas que precedieron a Josías: Manasés (687-642) y Amón (642-640; véase 2 R 21). Judá, privada por Senaquerib de una parte de su territorio, se había convertido en un campo de experimentación de la teología y los cultos asirios.

En Judá se dio protección oficial a la actividad de adivinos y hechiceros. El propio rey Manasés abrió las puertas del país a la religión astral asiria, pues mandó erigir un Carro del Sol y construyó altares en los dos atrios del templo de Yahvé (véase 2 R 23,12-13). En estas circunstancias prosperó el culto a la Reina del Cielo, diosa madre del panteón asirio-babilónico. El arraigo popular de dicho culto y sus dramáticas consecuencias se aprecian sobre todo en Jr 7,17-18; 44,17-19. Por otra parte, el caos religioso iba necesariamente acompañado de desórdenes sociales de todo tipo, propiciados por la elite política y financiera de Jerusalén.

Sin embargo, el progresivo debilitamiento de Asiria suscitó en este tiempo la esperanza de una restauración nacional, que iría acompañada de la reforma religiosa diseñada y realizada por el rey Josías, hijo del impío Amón. Pero es casi seguro que el profeta Sofonías no se hace eco en su libro de dicha reforma, de otro modo su predicación habría tenido un colorido más optimista y esperanzado.

3. Contenido

En la primera parte del libro (1,2 – 2,3) el profeta condena en su totalidad al país, entregado al culto pagano. El rasgo más prominente de esta parte es la descripción del Día de Yahvé, un momento de rui-

na, devastación, calamidades y oscuridad que se abatirá irremisiblemente sobre el país. Sólo la "búsqueda" de Yahvé (2,3; véase Am 5,4) ahorrará al país desgracias irreparables. En la segunda parte (2,4-15) arremete Sofonías contra regiones o países tradicionalmente enemigos de Israel. Estos "oráculos contra las naciones" se hacen eco del género literario cultivado por Amós (véase Am 1-2) y el Primer Isaías (véase caps. 15-23), y más tarde por Jeremías (véase caps. 46-51) y Ezequiel (véase caps. 25-32), que desarrollaron dicho género homiléticamente.

La tercera parte (3,1-8) se centra en la corrupción de la capital. Sin embargo, su composición resulta extraña, sobre todo por el salto universalista de los vv. 6ss, cuyo contenido (naciones aniquiladas) no parece estar en consonancia con las simples amenazas del Día de Yahvé (1,14ss). La cuarta y última parte (3,9-20) contiene unidades literarias heterogéneas, algunas de las cuales no parecen haber salido de la pluma del profeta, pues reflejan situaciones históricas posteriores. En cualquier caso, Sofonías ha pasado a la historia por su "teología de los pobres de Yahvé", ese resto fiel del que brotará una nueva realidad socio-religiosa en el país.

4. Composición del libro

A pesar de sus reducidas dimensiones, el libro de Sofonías suscita numerosos problemas literarios e históricos. Algunos expertos consideran que ciertos elementos de la segunda parte son posteriores al profeta (p.e. 2,11 y 3,9-10, inspirados en el Segundo Isaías), y que incluso los que pueden considerarse oráculos auténticos se vieron sometidos a ampliaciones en el periodo postexílico. Existen dudas sobre la autenticidad de los oráculos contra Moab y Amón (2,8-10), que pueden reflejar las características del nacionalismo judío posterior. Asimismo se discute que los pequeños salmos 3,14-15 y 3,16-18a puedan ser creación del profeta; y se acepta la fecha del tiempo del Destierro para los últimos versículos (3,18b-20). Mientras no hay motivos para negar la presencia en Judá de un profeta llamado Sofonías, que predicó durante el reinado de Josías, tampoco puede negarse la existencia de un "autor implicado" en el periodo postexílico, que retomó el mensaje original de Sofonías, retocándolo, actualizándolo y am-

pliándolo. Se trata de algo habitual no sólo en la literatura profética, sino también en la narrativa histórica.

El opúsculo de Sofonías tuvo una influencia limitada, y sólo una vez es utilizado en el Nuevo Testamento (Mt 13,41).

COMENTARIO

1 [1] **Palabra de Yahvé dirigida a Sofonías, hijo de Cusí, hijo de Godolías, hijo de Amarías, hijo de Ezequías, en tiempos de Josías, hijo de Amón, rey de Judá.**

Todos los libros del AT propiamente proféticos (exceptuamos obviamente a Daniel) son encabezados por una serie de datos relativos al nombre del profeta, su lugar de origen, genealogía (cuando la hay, generalmente sólo el padre: Is, Jr, Ez, Os, Jl, Jon, Ag, Za) y momento histórico de la proclamación de la palabra profética, a veces con la mención del monarca o los monarcas reinantes a la sazón. Generalmente es mencionada la fuente de la proclamación ("palabra de Yahvé"), bien al inicio (Os 1,1; Jl 1,1; Jon 1,1; Mi 1,1; Ml 1,1) bien después de algún dato de los arriba mencionados (Jr 1,2; Ez 1,3; Ag 1,1; Za 1,1), aunque se echa de menos en Isaías, Amós, Abdías, Nahúm y Habacuc. En estos casos aparece el término "visión" (Is 1,1; Ab 1) o "visiones" (Am 1,1), o bien "oráculo" junto con "visión" (Na 1,1; Ha 1,1). Sorprende la fórmula "palabras de + nombre del profeta", como en Jr 1,1 y Am 1,1. Pero esto no quiere decir que el profeta en cuestión no tenga conciencia de su condición de transmisor de la palabra divina, como se deduce del propio Jeremías: «Palabras de Jeremías... Le fue dirigida la palabra de Yahvé...» (1.1.2).

El esquema del encabezamiento del libro de Sofonías es uno de los más simples y rigurosos del corpus profético, aunque se extiende más de lo habitual en la genealogía del profeta (hasta el tatarabuelo). Algunos autores se afanan por discernir si la forma de dicho esquema (so-

bre todo, su abultada genealogía) apunta al periodo preexílico o postexílico. Pero tratar de deducir de estos encabezamientos la época de la proclamación de los oráculos o de su recopilación (preexilio o postexilio), no deja de ser una pérdida de tiempo, pues aunque un encabezamiento remita formalmente, pongamos por caso, al periodo preexílico, nadie puede demostrar que no se trata de una imitación literaria de origen postexílico. En consecuencia, el encabezamiento del libro de Sofonías no nos proporciona base alguna fiable relativa a su fecha de composición. En todo caso, habrá que deducir ésta de datos históricos y/o teológicos.

I. El Día de Yahvé en Judá (1,2 – 2,3)

Preludio cósmico (1,2-3)

2 ¡Voy a *aniquilar* todo
sobre la faz de la tierra!
–oráculo de Yahvé-
3 *Aniquilaré* hombres y bestias,
***aniquilaré* aves del cielo y peces del mar,**
y haré tropezar a los impíos;*
***arrancaré* a los hombres de la faz de la tierra**
–oráculo de Yahvé–.

V. 3 «y haré tropezar», corr.; hebr. dice «y los tropiezos».

Sorprende el modo tan brusco y negativo con el que da inicio el libro de Sofonías. Cabría esperar que esta radical condena fuese precedida de alguna acusación, siguiendo una fórmula forense: «Has cometido tal fechoría (acusación)... por tanto (anuncio de castigo)...», como suele ser habitual en la mayor parte de los formularios proféticos. Pero la acusación es pospuesta a los versos siguientes. Creemos que tal cambio responde al estilo propio del profeta, que con un inicio tan radical y demoledor («Voy a aniquilar todo») pretende sin duda, entre otras cosas, llamar la atención de su auditorio. El cambio tiene, pues, una función retórica, algo que permite pensar que al menos esta parte del libro se remonta al propio profeta.

La radicalidad del mensaje se pone de manifiesto, sobre todo, en la reiteración del verbo "aniquilar" y en "arrancar". El término hebreo por "aniquilar" (*'āsap*) significa propiamente "reunir", "concentrar", "recolectar", aunque no es extraño en la Biblia hebrea el significado propuesto. En efecto, tras la recolección de la cosecha no queda en el campo "nada" (latín *nihil* = *a-niquil-ar*, reducir a nada). El verbo "arrancar" (lit. "cortar", hebreo *kārat*) nos pone también en relación con la nada, pues en ocasiones significa "desaparecer", "faltar", "no haber" (véase 1 R 2,4; 8,25; 9,5; Is 48,19; 55,13; 56,5; Jr 33,18; 35,19; Ab 9; etc.). Ahora bien, dicho de personas o animales, vale por "extirpar", "eliminar", "aniquilar", "exterminar" (o simplemente "expulsar" de un colectivo), como podemos comprobar en Gn 9,11; 17,14; Ex 12,15.19; Lv 26,22; Jos 23,4; 1 R 11,16; Jr 11,19; Mi 5,8; Na 2,1; Sal 37,22.28.38; Pr 2,22; etc. En ocasiones, este verbo parece formar parte de una fórmula execratoria que condena a un individuo a ser eliminado de su pueblo o su comunidad. A juzgar por los contextos en que aparece, su uso bien podría ser cultual: el sacerdote impone dicho castigo en aplicación de determinada legislación (véase Ex 31,14; Lv 7,20s.25.27; 17,4.9; 19,8; 22,3; 23,29; Nm 9,13; 15,30; 19,13.20; etc.). Resulta al menos curioso comprobar cómo el verbo "arrancar" figura en contextos de exterminio de la idolatría (Ex 34,13; Jc 6,25s.30; 2 R 18,4). Explica esta "curiosidad" el hecho de que nuestro profeta menciona y condena a continuación ese tipo de desvío en la comunidad judaíta (1,4-5). Es como si Yahvé quisiera decir: «Puesto que no habéis aniquilado los ídolos, yo os aniquilaré». El problema con la idolatría viene de muy atrás. En Os 8,4 leemos la siguiente recriminación, dirigida contra los israelitas:

> Con su plata y con su oro se han fabricado
> ídolos para su propio exterminio (*kārat*).

Podíamos definir este breve segmento (1,2-3) como "poema anticreacional", lo cual explicaría el título de "Preludio cósmico" en la NBJ. La fórmula «[aniquilar a alguien] de sobre la faz de la tierra» es bastante común (véase Ex 32,12; Dt 6,15; 1 S 20,15; 1 R 9,7; 13,34; Jr 28,16), pero su uso resalta de forma llamativa en la tradición del diluvio:

> Voy a exterminar de sobre la superficie de la tierra al hombre que he creado (desde el hombre hasta los ganados, los reptiles y las aves del cielo), porque me pesa haberlos hecho. (Gn 6,7; véase 7,4)

Al ver Yahvé que la maldad del hombre empapaba la tierra (cf. Gn 6,5), decidió volver al punto de partida, aniquilando lo que había salido de sus manos. Curiosamente, en el texto reproducido no se habla de los peces, dado que las aguas (hábitat natural de estos animales) iban a inundar todo lo creado. En cambio, sí aparecen en nuestro texto de Sofonías, donde el poeta menciona los tres grandes espacios de la creación: tierra (hombres y bestias), cielo (aves) y mar (peces). Dada su eminencia en el contexto de la creación, los hombres (o "el ser humano", dado que el hebreo *'ādām* tiene aquí valor colectivo) son mencionados en dos ocasiones (v. 3a.d). La decisión divina es firme, como lo sugiere la doble aparición de la fórmula «oráculo de Yahvé» (vv. 2.3). Aunque el escritor no da una razón explícita del porqué de esta decisión anti-creacional, el adjetivo "impíos" pone ya al lector sobre la pista. ¿Pero quiénes son esos impíos? ¿Por qué Yahvé quiere acabar con todo por lo que haga un puñado de personas? Lo veremos después.

Sin embargo, antes de seguir adelante, necesitamos aclarar un aspecto de este breve poema. Hay en él un término que se repite al comienzo y al final, formando inclusión: "tierra". Pues bien, esta palabra (hebreo *'ereṣ*) significa también "país". En numerosas ocasiones va acompañada de un complemento determinativo: "de Israel" o "de Judá", con lo que en tales casos la duda se solventa. Sin embargo, no es inhabitual que el término *'ereṣ* haga relación al territorio nacional, sin mencionar su nombre, como observamos en Is 9,18; 33,9; 49,8; 60,21; Jr 3,2; 9,18; 14,18; Ez 14,13; 32,6; 33,2; Os 1,2; Jl 1,2; Am 8,4; Mi 7,13; Za 11,6; Ml 3,24; Sal 25,13; 44,4; etc. Los textos podrían multiplicarse. Entonces, ¿a qué alude el texto de So 1,2.3, a la tierra en su totalidad o al país? Es posible que, en este caso, dado el trasfondo creacional de los versos, el profeta se refiera a toda la tierra. Aún así, no puede descartarse en absoluto que el objetivo sea el territorio de Judá, concebido, según la teología de Sión, como centro del cosmos. De hecho, como veremos a su debido tiempo, es probable que la doble mención de *'ereṣ* en 1,18 haga referencia al país, al territorio de Judá.

Pero existe otra posibilidad respecto al uso del término "tierra" en el texto examinado. Los lectores actuales, sin duda influidos por la

teología tradicional, somos proclives a interpretar "tierra" como "universo", y a pensar, en este caso, en un cataclismo cósmico. Sin embargo, cuando un antiguo israelita decía "tierra" podía estar refiriéndose a la tierra que entonces se conocía, es decir, al área geográfica en la que Israel desarrollaba sus actividades comerciales y que constituía el escenario de sus conflictos bélicos: Siria-Palestina, Egipto y Mesopotamia, fundamentalmente.

Contra el culto de los dioses extranjeros (1,4-7)

4 Extenderé mi mano contra Judá,
contra todos los habitantes de Jerusalén,
y *arrancaré* de este lugar
cualquier vestigio de Baal,
la presencia de ministros y sacerdotes,*
5 los que se postran en los terrados
ante el ejército del cielo,
los que se postran ante Yahvé,*
pero juran por Milcón,*
6 los que *ya* no siguen a Yahvé,
los que no buscan a Yahvé
ni le consultan.
7 ¡Silencio ante el Señor Yahvé,
que está cerca el día de Yahvé!
Yahvé ha preparado un sacrificio,
ha consagrado a sus invitados.*

V. 4 «cualquier vestigio», lit. «lo que queda»; «la presencia», lit. «el nombre» (el nombre representaba a la persona).

V. 5 (a) Después de «se postran», el hebreo añade: «y juran [a Yahvé]», posible ditografía (véase hemistiquio siguiente).

(b) Milcón (*milkōm*), según mss griegos, sir. y Vulgata; hebr. dice «su rey» (*malkām*).

V. 7 «sus invitados», lit. «sus llamados», «sus convocados».

El v. 4 identifica a los "impíos" mencionados en el verso anterior como «los habitantes de Jerusalén», capital de Judá. La expresión "extender la mano", dicha de Yahvé, tiene claras connotaciones punitivas, como podemos comprobar en Ex 15,12; Is 5,25; 23,11; Jr 51,25

(contra Babilonia); Ez 6,14; 16,27; 35,3; etc. La mano es símbolo de fuerza (véase Dt 4,34), de ahí la frecuente expresión, aplicada al dios israelita, «con mano fuerte y brazo extendido» (Dt 7,19; 1 R 8,42; Jr 32,21; Ez 20,33s; Sal 136,12). Si Yahvé se decide a "extender su mano", lo hace movido por la cólera, como advertimos en Is 9,11.16.20; 10,4; y nadie puede hacer nada contra su determinación, como nos aclara Is 14,26-27:

> 26 Éste es el plan tocante a toda la tierra,
> y ésta la mano extendida sobre las naciones.
> 27 Si Yahvé Sebaot toma una decisión,
> ¿quién la frustrará?
> Si él extiende su mano,
> ¿quién se la hará retirar?

La frase del v. 4 «extenderé mi mano... y arrancaré» aparece también en Ez 14,13; 25,13, donde tiene como objetivo a "hombres y bestias". El verbo "arrancar" que usa Ezequiel (hebreo *hikrît*) es el mismo que el de nuestro texto (vv. 3.4) Y también es Ezequiel quien nos proporciona el ejemplo más completo y llamativo al respecto:

> Por eso, voy a extender mi mano contra ti y te entregaré al saqueo de las naciones. Te arrancaré (*hikrît*) de entre los pueblos y te exterminaré de entre los países. Te destruiré y sabrás que yo soy Yahvé. (Ez 25,7)

El profeta es minucioso en la enumeración de todo aquello que constituye el objetivo del exterminio que tiene decidido Yahvé. En primer lugar, «cualquier vestigio de Baal» (lit. «lo que queda de Baal»). Es probable que esta frase se refiera a la permanencia de un culto sincretista en el templo de Jerusalén, a pesar de los esfuerzos llevados a cabo por ciertos monarcas a tenor de las reformas exigidas por determinados colectivos. Recordemos al respecto las reformas patrocinadas por Ezequías y, sobre todo, por Josías (véase 2 R 23).

El exterminio se hace extensivo a «ministros y sacerdotes», dos colectivos que apuntan asimismo al mencionado sincretismo. "Sacerdote" (*kōhēn*) es un término genérico aplicable tanto a los responsables del culto yahvista (p.e. 1 S 22,17; Is 61,6) como a cualquier otro tipo de sacerdotes, incluso no israelitas (p.e. 1 S 5,5). En nuestro texto se

trata sin duda de sacerdotes de Yahvé. Por lo que respecta al término "ministros" (hebreo *k^{e}mārîm*), sólo aparece, fuera de aquí, en Os 10,5 y 2 R 23,5. Dice el primer texto:

> Tiemblan por el becerro de Bet Avén
> los habitantes de Samaría;
> sí, sus gentes hacen duelo por él,
> sus *k^{e}mārîm* se agitan por él,
> por su gloria, pues ha sido deportado.

Leemos en 2 R 23,5:

> [Josías] ordenó suprimir a los *k^{e}mārîm* que los reyes de Judá habían designado para quemar incienso en los altozanos, en los poblados de Judá y alrededores de Jerusalén, y los que ofrecían incienso a Baal, al sol, a la luna, a las constelaciones y a todo el ejército de los cielos. Mandó sacar la Aserá del templo de Jerusalén...

En ambos textos se aprecia con claridad que se trata de ministros o sacerdotes de dioses paganos, ajenos a la tradición yahvista. Si Oseas critica el sincretismo patente en su época en Israel, vemos que dos siglos después, con Josías, la situación es análoga en Judá. Además, parece que la reforma de Josías no fue todo lo eficaz que pretendía el monarca (quizá por su prematura muerte, quizá por la resistencia de las clases populares), a juzgar por las críticas al sincretismo que décadas después hicieron Jeremías (p.e. 7,16-18; 44,15-17) y Ezequiel (p.e. cap. 8).

La amenaza de exterminio continúa: «los que se postran en los terrados / ante el ejército del cielo» (v. 5ab). El culto familiar (o los actos de duelo; véase Is 15,3) en las terrazas de los hogares era algo habitual, quizá por ser la parte más alta de las casas (2 R 23,12; Jr 19,13; 32,29; 48,38), que recordaba los "altos" tan criticados por los profetas (véase Jr 17,3; 32,35; Ez 16,16; también 1 R 15,14; 2 R 12,4) o los templetes ubicados en las colinas. En la tradición bíblica, la expresión "ejército del cielo" se convirtió en una frase estereotipada para designar el contenido de los cultos astrales, que constituían una abominación para el Yahvismo. El ejército del cielo son los astros (véase Jr 33,22), simples creaturas de Elohim según Gn 1. Convertirlos en ele-

mentos autónomos y con vida propia, dignos de adoración, implicaba renegar de Yahvé, su creador, y acarreaba la pena de muerte. La tradición deuteronómica es taxativa al respecto:

> Cuando alces tus ojos al cielo, cuando veas el sol, la luna, las estrellas y todo el *ejército del cielo*, ten cuidado: no te dejes seducir postrándote ante ellos para darles culto (Dt 4,19)... Si en alguna de las ciudades que Yahvé te dé hay un hombre o una mujer que haga lo que Yahvé tu dios rechaza..., que vaya a servir a otros dioses y se postre ante ellos, o ante el sol, la luna o todo el *ejército del cielo*..., sacarás a las puertas de tu ciudad a ese hombre o mujer... y los apedrearás hasta que mueran (Dt 17,2-3.5).

Este anhelo deuteronómico de pureza teológica fue secundado por los monarcas reformistas (véase 2 R 23,4s) y los profetas (véase Jr 8,2; 19,13). Al israelita piadoso se le recuerda el carácter creatural de los astros, que pueden volver a la nada por obra de su Artífice. Leemos en Is 34,2-4:

> 2 Yahvé está airado contra las naciones...;
> las ha entregado a la matanza...
> 3 Sus montes chorrearán sangre
> 4 y las colinas se descompondrán.
> Se enrollarán los cielos como un libro,
> todo *su ejército* se marchitará,
> como se marchita el sarmiento en la cepa.

La creación, incluidos sus elementos más nobles (los astros), puede tener los días contados (recordemos la amenaza inicial del libro, (vv. 2-3).

Por otra parte, los propios astros deben rendir tributo a Yahvé, su creador:

> ¡Tú, Yahvé, eres el único!
> Tú hiciste el cielo,
> el cielo del cielo y todo su ejército,
> la tierra y todo cuanto abarca,
> los mares y todo cuanto encierran.
> Tú das vida a todo esto,
> y el ejército del cielo se prosterna ante ti. (Ne 9,6)

Es difícil decir si las amenazas de muerte del Deuteronomio contra los sincretistas se llevaron a cabo en algún momento de la historia del pueblo hebreo. Presumiblemente no, dado su tenaz arraigo en Israel, sobre todo entre las clases populares.

El final del v. 5 insiste en la peligrosa práctica del culto sincretista: «los que se postran ante Yahvé / pero juran por Milcón». En lugar de «Milcón», el texto masorético dice «su rey» (véase nota textual). Sería, sin embargo, el único lugar de la Biblia hebrea en que se jura por el rey (Is 8,21 es un texto dudoso). Dada la forma consonántica hebrea (*mlkm*), lo lógico es pensar que se trata del dios amonita Milcón (Milcom), tal como lo entendieron las antiguas versiones. Sin embargo, no faltan autores que prefieren hablar de Mólec, una divinidad (o simple epíteto divino) de origen fenicio o sirio-palestino relacionada con las inmolaciones de personas en la pira (Lv 18,21; 20,2-5; 2 R 23,10; Jr 32,35), un rito practicado, al parecer, en Israel (véase 2 R 16,3; 21,6; Jr 7,31; 19,5s; Ez 16,21). En realidad, Mólec es lo mismo que Mélec (en cananeo "rey"), un epíteto divino al que los israelitas vocalizaron como *bōšet* (= vergüenza), dando a entender así que los actos de culto en honor al dios Mélec eran una ignominia. Se trate de Milcón o de Mólec, lo que el profeta hace es condenar una vez más el funesto sincretismo que condujo a Israel a la ruina política, la actitud de quienes mezclan a Yahvé con los ídolos, de quienes "ponen una vela a Dios y otra al diablo".

El v. 6 apostilla las acusaciones precedentes con dos verbos típicos de la piedad israelita ("buscar", "consultar" [a Yahvé]), pero formulados negativamente. Estos dos verbos van precedidos de otro («los que ya no siguen») que propiamente significa "apartarse", "desviarse" y, dicho de Yahvé, "renegar", "apostatar" (véase Is 59,13; Si 46,11). Evidentemente, el sincretismo conlleva implícita la negación de Yahvé como único dios, el dios de la alianza.

La fórmula "buscar a Yahvé" (o su rostro; verbo *biqqēš*), que, a tenor de Am 5,4, significaba en un principio "consultar a Yahvé" en un santuario (en ocasiones en un contexto cultual y/o sacrificial), implica genéricamente hacer del dios hebreo la orientación de la propia vida, servirle con fidelidad. Podemos consultar Ex 33,7; 2 S 21,1; 2 Cro 7,14; 11,16; 15,11-15; Sal 27,8; 105,3; Pr 28,5; Is 51,1; Jr 50,4; Os 3,5; 5,6.15; 7,10; Za 8,21s. Nuestro texto de Sofonías da por supuesto que los judaítas han tenido ocasión de buscar a Yahvé, pero no lo han he-

cho, porque el dios hebreo siempre se hace el encontradizo (véase Is 65,1), sobre todo si quien lo busca lo hace «de todo corazón» (véase Dt 4,29; Jr 29,13).

El segundo verbo del texto de Sofonías ("consultar"; *dāraš*) tiene un alto grado de sinonimia respecto del que acabamos de analizar. De hecho, no es infrecuente hallar ambos en paralelismo, como podemos apreciar en 1 Cro 16,10-11; 2 Cro 20,3-4; Sal 24,6; 105,4. De ahí que su significado sea intercambiable, como puede comprobar el lector en las distintas traducciones de la Biblia al castellano o a cualquier otra lengua extranjera. Además, es habitual encontrar este verbo *dāraš* con Yahvé como objeto, con un valor idéntico al verbo anterior (*biqqēš*). En ocasiones se habla simplemente de consultar a Yahvé (o a Elohim), sin añadir especificación alguna (véase Gn 25,22; 1 Cro 21,30; 28,9; 2 Cro 14,6; Esd 6,21; Sal 9,11; 34,5; 119,10; Is 9,12; 31,3; 55,6; Os 10,12), aunque no es infrecuente mencionar a la persona que hace de intermediario entre el solicitante y Yahvé: Moisés (Ex 18,15), un vidente (Samuel, 1 S 9,9), un profeta o profetisa (Miqueas ben Yimlá, 1 R 22,8; Eliseo, 2 R 8,8; Juldá, 2 R 22,13.18; Ezequiel, Ez 20,1). Buscar o consultar a Yahvé/Elohim proporciona paz (véase 2 Cro 14,6), es un signo de sensatez (véase Sal 14,2; 53,3) y de ello depende la vida, el porvenir. Leemos en Am 5,4-6:

> ¡Buscadme y viviréis!
> No busquéis a Betel,
> no vayáis a Guilgal
> ni crucéis a Berseba,
> pues Guilgal será deportada sin remedio
> y Betel reducida a la nada.
> ¡Buscad a Yahvé y viviréis!,
> no sea que caiga él como fuego
> sobre la casa de José
> y devore inextinguible a Betel.

A la luz de todos estos datos, entenderemos mejor el texto de Sofonías que estamos comentando. Los judaítas no sólo han profanado la alianza, sino que han cometido el desacato de mezclar el culto a Yahvé con el de los dioses importados, convirtiendo a su dios en un ídolo más. Yahvé ya no cuenta con su exclusivo derecho a ser el único que debe ser "buscado" y "consultado".

Pero, antes de dar por terminado el comentario al v. 6, conviene tener en cuenta un dato llamativo. Recordemos que en el v. 3 son calificados de “impíos” quienes perpetran los desmanes teológicos mencionados en los vv. 4-5. Son personas «que no buscan a Yahvé» (v. 6). Pues bien, a la luz de esta afirmación, leamos 2,3:

> *Buscad a Yahvé,*
> vosotros, humildes del país,
> que cumplís sus mandatos;
> buscad la justicia....

El contraste entre “impíos” y “humildes” es evidente. ¿Pero quiénes son estos “humildes”? A su debido tiempo lo veremos.

En el v. 7 hay un cambio de voz poética. Ya no es Yahvé quien habla, sino un personaje anónimo: el propio profeta o un liturgo que manda callar al auditorio. Esta llamada al silencio nos recuerda a Ha 2,20: una conminación a escuchar, que prepara el contenido del cap. 3. En Sofonías, la intimación a guardar silencio está en relación con la proclamación de la cercanía del Día de Yahvé. Nuestro profeta insiste en esta expresión o análogas (“Día de la ira de Yahvé”, “Aquel día”, “En el tiempo aquel”; véase 1,8.9.10.12.14.15.18; 2,2.3). Curiosamente son fórmulas que no vuelven a repetirse en el resto del libro, salvo “Aquel día”, que reaparece en 3,11.16, pero como apertura de un mensaje de esperanza, no de condenación como en 1,7 – 2,3.

A juzgar por el sesgo negativo que le da Amós, parece que el Día de Yahvé fue en sus orígenes una celebración festiva en la que Yahvé repartía bendiciones sobre su pueblo. Quizá podría ser identificado con el día más solemne de la celebración del Año Nuevo, la Fiesta de las Chozas, que en otoño cerraba el año agrícola. Leemos en Am 5,18-20:

> ¡Ay de los que ansían el Día de Yahvé!
> ¿Qué creéis que es el Día de Yahvé?
> ¡Tinieblas, que no luz!
> Como cuando alguien huye del león
> y se topa con un oso,
> o como quien entra a casa,
> apoya la mano en la pared
> y le muerde una culebra.

¡Cierto, el Día de Yahvé
es tinieblas, y no luz,
lóbrego y sin claridad!

Un siglo más tarde, Sofonías recoge esta tradición con el sesgo negativo imprimido por Amós. Si tenemos en cuenta que las celebraciones festivas israelitas iban acompañadas de sacrificios a Yahvé, resulta sarcástico que el profeta diga que «Yahvé ha preparado un sacrificio» (v. 7c) para celebrar ese Día funesto. Ya que los judaítas ofrecen sacrificios ilegítimos, en los que mezclan a Yahvé con los ídolos, el dios hebreo va a llevar a cabo un legítimo sacrificio, cuyas víctimas serán los impíos miembros de su pueblo.

Para tal evento, Yahvé «ha consagrado a sus invitados» (v. 7d). El verbo hebreo por "consagrar" (*hiqdîš*, lit. "hacer santo") tiene distintas aplicaciones en el marco de la cultura religiosa israelita. Por lo general, consagrar algo o a alguien significa sacarlo del ámbito profano para dedicarlo a Yahvé. Lo contrario de la santidad o la consagración es, pues, la profanación (véase 2 Cro 29,19; Ez 36,23). Pueden ser consagrados (y separados para el servicio divino) personas, animales, objetos o lugares. La consagración de personas es evidente hablando de los sacerdotes, los individuos que con mayor frecuencia estaban en contacto con lo santo y lo manipulaban (véase Ex 28,41; 29,1.33; 40,13; Lv 8,12), pero contamos con el caso análogo de la consagración de Eleazar como custodio del Arca (1 S 7,1). Era, sobre todo, el templo, como morada de Yahvé, el lugar sagrado por excelencia; de ahí la mención de consagrar o santificar el santuario (1 R 8,64; 9,3; 2 Cro 2,3; 7,20; 30,8), o bien su precedente en el desierto, la Tienda del Encuentro (véase Ex 29,44) o la Morada (Nm 7,1). Se habla también en el AT de la consagración de todo lo relacionado con el culto: altar (véase Ex 29,36; 40,10; Lv 16,19), ofrendas (véase Ex 29,27; Lv 22,2s), utensilios (véase Ex 30,29s; Lv 8,11) o enseres de valor que nutrían el tesoro del templo (véase 2 S 8,11 = 1 Cro 18,11; 2 R 12,19; 1 Cro 26,26). También personas y animales (para las ofrendas) podían ser separados del ámbito profano para ser consagrados a Yahvé. Concretamente, el pueblo hebreo estaba consagrado a Yahvé como pueblo de su propiedad (véase Ex 31,13; Lv 20,8; 21,8; 22,9.32; véase Ez 37,28). Jeremías había sido elegido desde el seno materno para ser consagrado profeta de Yahvé (Jr 1,5). Pero se habla también de la consagración (o del carácter sagrado) de los primogénitos de hombres y animales (véase Ex 13,2; Lv

27,26; Nm 3,13; 8,17; Dt 15,19). Todas las personas que iban a encontrarse con Yahvé, a ofrecer un sacrificio o eran convocadas en asamblea para tratar algún asunto relacionado con lo religioso debían someterse a un rito de purificación ("consagración"), como nos dicen Ex 19,10.14; Jos 7,13; 1 S 16,5; 2 Cro 30,17; Jl 2,15s. También podían ser consagradas casas (Lv 27,15), campos (Lv 27,19), ciudades (Jos 20,7). Un caso aparte constituye la consagración del sábado, es decir, su declaración de día santo (radicalmente no-profano), como vemos en Ex 20,11; Dt 5,12; Ne 13,22; Jr 17,22.27 (véanse las razones en Gn 2,3). Si ahora retomamos el texto de Sofonías que nos ocupa, habremos de preguntarnos: En la conminación litúrgica de 1,7, ¿qué significa que Yahvé «ha consagrado a sus invitados» para el sacrificio que tiene dispuesto? Si "consagrar" significa "santificar", es decir, apartar algo o a alguien del ámbito profano, ¿qué sentido tiene esa frase? Veámoslo.

Aunque reducido a un puñado de casos, el verbo en cuestión está relacionado en la Biblia hebrea con el ámbito bélico. De hecho, "declarar a alguien la guerra santa" se dice literalmente "*santificar* la guerra contra alguien" (véase Jr 6,4; Jl 4,9; Mi 3,5). Tres textos de Jeremías aclararán lo que decimos:

> 6 Esto dice Yahvé respecto de la casa real de Judá:
> Galaad eras tú para mí,
> cumbre del Líbano,
> pero pienso convertirte en desierto,
> en ciudades deshabitadas.
> 7 Voy a *consagrar* contra ti
> a quienes te destruyan... (22,6-7)

> 27 Alzad una enseña en la tierra,
> tocad a rebato por las naciones;
> *consagrad* naciones contra ella,
> citad contra ella a los reinos
> de Ararat, Miní y Asquenaz...
> 28 *Consagrad* naciones contra ella,
> convocad a los reyes de Media... (51,27-28)

> Pero a mí, Yahvé, me conoces y me ves;
> has comprobado que mi corazón está contigo.
> Llévatelos como ovejas al matadero,
> *conságralos* para el día de la matanza. (12,3)

De estos textos se desprenden dos cosas. En primer lugar, las tropas convocadas por Yahvé para una guerra santa debían ser consagradas, es decir, purificadas antes de entrar en combate. Una guerra convocada por Yahvé se hurtaba al ámbito meramente laico. En segundo lugar, las personas invitadas a un sacrificio tenían que someterse previamente a ritos de purificación. Siendo esto así, ¿a cuál de estos dos aspectos se refiere el texto de Sofonías? ¿Quiénes son los "invitados" en cuestión? Es probable que, aunque no sean mencionados, se trate de las naciones extranjeras a quienes Yahvé convoca (el verbo traducido por "invitar" significa propiamente "llamar", "convocar") y encomienda el castigo de Judá y Jerusalén. ¡Yahvé declara la guerra santa a su propio pueblo! Uno tiene la tentación de relacionar con estos "invitados" alguna o algunas de las naciones receptoras de los oráculos de destrucción de 2,4-15.

Contra los altos dignatarios de la corte (1,8-9)

8 El día del sacrificio de Yahvé
***castigaré* a los príncipes ***
y a los hijos del rey,*
y a todos los que visten
ropas extranjeras.
9 Aquel Día *castigaré*
a todos los que *traspasan* el umbral,*
los que llenan la casa de su señor
de violencia y de fraude.

V. 8 (a) «castigaré», lit. «visitaré». Lo mismo en v. 9a.
(b) «los hijos del rey»; griego dice «la casa del rey», es decir, la familia real.
V. 9 «traspasan», lit. «saltan».

El comienzo de este fragmento oracular («El día del sacrificio de Yahvé») es considerado un añadido por numerosos exegetas, pues en la esticometría del texto hebreo conforma un solo hemistiquio aparentemente descolgado. Sea lo que sea, el poeta comienza a especificar las personas que constituyen el objetivo del Día de Yahvé. Y lo hace mencionando a la cúpula del poder: príncipes y dignatarios reales. El verbo traducido como "castigar" (*pāqad*) significa propiamente "vi-

sitar", un término de significado impreciso, sólo deducible por el contexto. Abunda en el AT, donde se dice que Yahvé "visita" a una persona o a su pueblo, es decir, va a pasar revista (hablando de personas, véase Jos 8,10; 1 S 13,15). Si el visitado cumple con los requisitos de la alianza, la "visita" es salvífica; se traduce en parabienes y en promesas de futuro (véase Gn 50,24; Ex 13,19; 1 S 17,18; Sal 8,5; Jr 29,10; So 2,7). Si, por el contrario, el visitado incumple el derecho y la justicia, la "visita" implica siempre castigo (véase Ex 32,34; Lv 18,25; 1 S 15,2; Sal 89,33; Is 13,11; Jr 5,9; 44,13; Os 1,4; Am 3,14; So 3,7; Za 10,3).

Existen dudas sobre la identificación de los mencionados "príncipes". Uno se inclina a pensar en los hijos del monarca, pero observemos que el texto hebreo presenta una conjunción copulativa («a los príncipes *y* a los hijos del rey»), que parece introducir una distinción entre ambos colectivos; en caso de identificación, el segundo miembro iría en aposición. De ahí que muchos autores sospechen que dichos "príncipes" constituyen el corpus administrativo de palacio. Por otra parte, si, como opinan muchos, Sofonías ejerce su ministerio al comienzo del reinado de Josías (que subió al trono a los ocho años, véase 2 R 22,1), es imposible que se trate de sus hijos. Idénticas dudas atañen a los "hijos del rey". ¿Se trata de los príncipes de sangre real o simplemente de oficiales administrativos? Tengamos en cuenta que en Egipto, Mari, Ugarit y los archivos de Amarna aparece con frecuencia el título "hijo del rey" en referencia a un miembro de la administración del Estado, no necesariamente descendiente real. Aparte de imposibles precisiones, lo cierto es que nos encontramos probablemente ante una condena de la casa real y sus administradores.

El profeta añade un detalle a simple vista folclórico y fuera de lugar: «a todos los que visten ropas extranjeras». Sin embargo, tal detalle implica una acusación sin duda grave. En la tradición bíblica, el adjetivo "extranjero" casi siempre connota peligro de contaminación ideológica. Israel, al creerse pueblo exclusivo de Yahvé, comprometido con él mediante una alianza, debía tener sumo cuidado de no mezclarse con culturas y religiones ajenas a su privilegiada naturaleza. Si bien no se descubre en la antigua legislación hebrea una especial animadversión hacia los extranjeros digna de tener en cuenta, con el paso del tiempo (ya en el periodo postexílico) se empezó a endurecer la política hacia el trato con gente no-israelita. No en vano, la tradición

deuteronómica interpretaba la catástrofe nacional del exilio como consecuencia de la simbiosis cultural y racial con dicha gente. Se condena, sobre todo, el sincretismo religioso y las alianzas (véase Gn 35,2.4; Dt 31,16; Jos 24,23; 1 S 7,3; 2 Cro 14,2; 33,15; Sal 81,10; Is 2,6; Ez 44,7.9; Ml 2,11), así como los matrimonios con extranjeras, por el peligro de contaminación religiosa (véase 1 R 11,1.8; Esd 10,2.10s; Ne 13,26s). Quizá hay que interpretar en este sentido textos como Pr 2,16; 5,20; 6,24; 7,5; 23,27. A no ser que un extranjero se adhiriera a la fe y las costumbres yahvistas (Is 56,3.6; véase Gn 17,12.27), su presencia en medio de Israel llegó a ser mal vista: los extranjeros no podían participar en la Pascua (Ex 12,43), ni era lícito aceptar algo de ellos para ofrecer sacrificios (Lv 22,25). La entrada a sus ciudades estaba prohibida (Jc 19,12), y el salmista recuerda que es imposible entonar cantos a Yahvé en tierra extranjera (Sal 137,4).

El uso de «ropas extranjeras» (1,8e) no implicaría sin más la aceptación de modas foráneas, algo relativamente inocuo. Es probable que «los que visten ropas extranjeras» fuesen ciertamente extranjeros, lo que supondría un trasfondo de trato oficial con culturas ajenas a la tradición yahvista, con el peligro que tal práctica conllevaba. Hay autores que, basándose en 2 R 10,22, donde se mencionan las vestimentas usadas para el culto a Baal, concluyen que Sofonías condena entre líneas la práctica de cultos extranjeros. Pero tal opinión no parece fluir naturalmente del contexto.

El v. 9 está erizado de problemas textuales. Para empezar, resulta enigmática la frase «los que traspasan el umbral». En realidad, el verbo traducido como "traspasar" (o "cruzar": *dālag*) significa "saltar" en el resto de recurrencias de dicho verbo (2 S 22,30; Sal 18,30; Ct 2,8; Is 35,6). Sin embargo, en estas cuatro citas se usa una conjugación verbal intensiva (Piel), mientras que So 1,9 presenta la conjugación básica, no intensiva (Qal), que, por tanto, no tendría necesariamente que significar "saltar". Además, ¿qué habría que entender por "saltar el umbral"? Muchos intérpretes aducen al respecto el contenido de 1 S 5,4-5:

> La cabeza del dios Dagón y sus dos manos estaban rotas en el umbral; sólo quedaba el resto del cuerpo. Por eso, en Asdod, los sacerdotes de Dagón y todos los que entran en su templo no pisan el umbral de Dagón hasta el día de hoy.

En consecuencia, dichos expertos insisten en que el texto de Sofonías alude una vez más al sincretismo religioso; y que «la casa de su señor» hace referencia al templo dedicado a un supuesto culto foráneo, pues el término "señor" (hebreo *'ādôn*) equivale a "dios" (también en Israel). Hay que observar, sin embargo, que el texto citado no dice "saltar", sino "pisar", lo que limita decisivamente el valor del supuesto paralelismo. Por eso creemos que nuestro texto de Sofonías debe ser traducido por "traspasar el umbral", con un significado análogo al verbo "pisar" del texto citado líneas arriba. Pero urge una pregunta: ¿de qué umbral se trata?

Las respuestas a esta pregunta dependen de cómo haya que interpretar la frase siguiente: «la casa de su señor». ¿De qué señor se habla? El término hebreo por "señor" (*'ādôn*) puede aplicarse a Yahvé (muy frecuente en el AT, en la forma *'ădōnāy*) o al rey (1 S 24,9; 25,24; 26,19; 2 S 1,10; 13,32; 1 R 1,13; 2 R 6,12; etc.). Si el profeta se refiere con "señor" a un dios extranjero, estaríamos ante una formulación relativa al sincretismo; si alude a Yahvé, convendríamos en que sus sacerdotes se han pervertido, al llenar el templo «de violencia y fraude»; si, por el contrario, se trata del rey, estaríamos ante un caso de enriquecimiento ilegítimo a costa del pueblo, víctima de la violencia y de acciones fraudulentas. ¿Qué podemos decir al respecto?

Para empezar, es muy raro que el término "señor" con sufijos se aplique a una divinidad. En el caso que estamos examinando se usa el sufijo plural de tercera persona ("su" = de ellos). Pues bien, una vez examinadas todas las recurrencias del término "señor" (*'ādôn*) con sufijos, se llega a la conclusión que, si exceptuamos el ámbito litúrgico ("nuestro Señor": Sal 8,2.10; 147,5; véase Ne 10,30) o un par de citas con clara referencia contextual a Yahvé ("tu Señor": Is 51,22; "su Señor": Os 12,15), nunca se aplican sufijos al citado término con referencia a dioses. Por el contrario, los sufijos son muy abundantes con relación al monarca o a otras personas notables ("tu señor": 1 S 26,15; 2 S 9,9; 2 R 18,27; etc.; "nuestro señor": 1 R 1,43; etc.; "vuestro señor": 1 S 26,16; 2 S 2,7; 2 R 10,2; etc.; "su señor" [de él] 2 S 11,9; 1 R 11,23; 2 R 6,32; "su señor" [de ellos] Jc 3,25; 2 S 10,3; 1 R 12,27; 2 R 6,22; Sal 123,2; etc.). Creemos que son éstas razones suficientes para rechazar la interpretación que convierte a «la casa de su señor» en un santuario de una divinidad foránea o en el templo (corrupto) de Jerusalén. Más bien nos inclinamos a pensar que "señor" se refiere aquí al mo-

narca. No hay indicios claros en la Biblia hebrea de la "violencia" (hebreo *ḥāmās*) ejercida por el monarca contra el pueblo, pero bastarían estos dos ejemplos:

> Así dice el Señor Yahvé: «Ya es demasiado, príncipes de Israel. Desistid de la opresión y de la *violencia*, practicad el derecho y la justicia, liberad a mi pueblo de vuestros impuestos –oráculo del Señor Yahvé–». (Ez 45,9)

> No saben obrar con rectitud
> –oráculo de Yahvé–
> los que amontonan en sus palacios
> *violencia* y rapiña. (Am 3,10)

En el texto de Ezequiel, los "príncipes" son sin duda la clase dirigente de un país en el que ya no había rey tras la destrucción perpetrada por las tropas de Nabucodonosor. Se les acusa de practicar la violencia gravando al pueblo con impuestos. Por lo que respecta al texto de Amós, no es fácil discernir la naturaleza de esos "palacios". Es probable que se trate de las mansiones de las clases acomodadas de Samaría, no específicamente del palacio real. En cualquier caso, el término "violencia" no está relacionado en la Biblia hebrea con los eventuales desmanes de la clase sacerdotal.

En consecuencia, creemos que So 1,8-9 se refiere a las injusticias de la casa real y de su cuerpo administrativo, sin referencia alguna a la corrupción en el templo de Jerusalén. Retomando ahora la pregunta que nos hemos hecho relativa al umbral (v. 9b), opinamos que «los que traspasan el umbral» son los que tienen acceso directo al palacio real, o más concretamente a la sala del trono. Curiosamente, los comentaristas judíos medievales interpretaban este texto de forma parecida a la indicada: los que cruzan el umbral son los recaudadores de impuestos, que entran impunemente en las casas para extorsionar a sus inquilinos y acrecentar así las arcas reales.

Contra los comerciantes de Jerusalén (1,10-11)

10 Aquel Día habrá –oráculo de Yahvé–
gritos de auxilio en la Puerta del Pescado,
gemidos en el Barrio Nuevo,
***llanto desgarrador* en las colinas.**

11 ¡Gemid, habitantes del Mortero,
que han sido aniquilados los mercaderes,
exterminados los que pesan la plata!

"Aquel día" es el "Día de Yahvé" (v. 7b), el "día del sacrificio de Yahvé" (v. 8a) o simplemente "aquel día" (v. 9a). La reiteración del término "día" va enrareciendo el ambiente y cargándolo de negros presagios. Por tercera vez resuena la fórmula profética "oráculo de Yahvé", con lo que Sofonías pone a su dios por garante de lo que va a decir.

Tras el ataque en vv. 8-9 a la casa real, le toca ahora el turno al comercio y las finanzas. Cuatro son las referencias al mapa de Jerusalén: la Puerta del Pescado, el Barrio Nuevo, el Mortero (o Depresión) y las "colinas". La primera es mencionada en 2 Cro 33,14; Ne 3,3; 12,39. Según el Cronista, dicha puerta, localizada en el muro norte de Jerusalén, existía ya en tiempo de Manasés (687-642 a.C.), y su nombre sugiere que por ella entraban a la ciudad los proveedores de pescado y otras mercaderías (Ne 13,16 habla de los pescaderos tirios). El nombre de Barrio Nuevo traduce el hebreo *mišneh* ("duplicado", "segundo"). Según los datos ofrecidos por la arqueología, se trataba de una zona residencial ubicada en la colina occidental o Ciudad Alta, muy próxima al área comercial. Como informa 2 R 22,14, en él vivía la profetisa Juldá. La localización del Mortero ("depresión" o "cavidad", véase Jc 15,19) es incierta; puede tratarse de la zona conocida más tarde como Tiropeón, el torrente que separa la Ciudad Alta de la colina del Templo (el Targum de Jonatán, por su parte, lo identifica con el torrente Cedrón). El Tiropeón, dada su ubicación, bien pudo haber servido de base de operaciones a los mercaderes, como parece que fue el caso durante el periodo asmoneo. Por lo que se refiere a las "colinas", no hay duda que Sofonías alude a los collados que rodean Jerusalén, principalmente al Norte y al Oeste, lugares habituales de las incursiones de los atacantes.

La mención de estas áreas geográficas va acompañada de sendas escenas de duelo o pánico: gritos de auxilio, gemidos, llanto desgarrador y (de nuevo) gemidos. La expresión "gritos de auxilio" (lit. "voz de gritos", hebreo *qôl ṣᵉʿāqâ*) o similar aparece en 1 S 4,14; Jr 25,36; 48,3; 49,21, y el contexto es claramente bélico o de una inminente amena-

za. El término hebreo por “gemidos” (*y^{e}lālâ*) lo descubrimos también en Is 15,8; Jr 25,36; Za 11,3, y el contexto es idéntico al anterior. Por lo que respecta a “llanto desgarrador”, traducimos una expresión hebrea (*šeber gādôl*) que literalmente significa “gran quebranto”, y que encontramos también en Jr 4,6; 6,1; 14,17. Estas fórmulas parecen ser del gusto de Jeremías, como puede verse en 48,3 y 51,54, donde combina dos de ellas, concretamente la primera y la tercera:

> Llegan gritos de auxilio (*qôl ṣ^{e}ʻāqâ*) desde Joronáin,
> devastación y llanto desgarrador (*šeber gādôl*).
>
> Gritan en Babilonia pidiendo auxilio (*qôl z^{e}ʻāqâ*),
> llega desde Caldea un llanto desgarrador (*šeber gādôl*).

Para Sofonías, la seguridad que puede ofrecer el discurrir ordinario de las actividades comerciales y financieras está pendiente de un hilo. “Mercaderes” (lit. “gente cananea”) y “los que pesan la plata” (referencia a quienes se dedicaban a transacciones económicas) proporcionaban el espejismo de que todo marchaba bien. Vemos ahora que no sólo el centro comercial de Jerusalén se halla agitado ante la presencia del enemigo; en realidad, sus habitantes están siendo alertados por quienes, desde las colinas, presencian temerosos y desconcertados su temible avance (véase Is 10,28-32). Nadie parecía contar con el proyecto de Yahvé de acabar con todo.

Contra los incrédulos (1,12-13)

12 En aquel tiempo
escrutaré a Jerusalén con lámparas,
pediré cuentas a los hombres
que se apelmazan en sus heces,
los que dicen en su interior:
«¡*Yahvé no actúa ni bien ni mal*»*
13 Su riqueza será dada al saqueo,
sus casas a la devastación;
casas construyeron, mas no las habitarán;
viñas plantaron, mas no beberán su vino.

V. 12 Lit. «Yahvé no hace bien ni hace mal».

La fórmula temporal de apertura «en aquel tiempo» conecta al lector con «Día de Yahvé» (1,7.14.18; 2,2.3) o «Aquel día» (1,9.10.15). "Tiempo" y "Día" son conceptos equivalentes en la literatura oracular profética, y no se ciñen sin más a una temporalidad material previsible, pues su concreción queda en suspenso, pendiente de una decisión divina. Sin embargo, la fórmula «en aquel tiempo» no es exclusivamente profética; abunda también en la prosa narrativa, donde puede traducirse "por entonces" o "en aquella ocasión", y en tal caso sí hace referencia al tiempo concreto en que habla el escritor (véase Gn 38,1; Nm 22,4; Dt 1,9; Jc 12,6; Is 20,2; etc.). No obstante, la poesía profética se hace frecuente eco de ella, en el sentido expresado líneas arriba (véase Is 18,7; Jr 3,17; 4,11; 31,1; 33,15; Dn 12,1; Jl 4,1; Am 5,13; Mi 3,4; etc.), con un matiz preñado de temor o cargado de esperanza. Muchos estudiosos consideran espurio este primer hemistiquio, básicamente por razones esticométricas (lo mismo veíamos a propósito de 1,8a), pero en definitiva carece de importancia para el comentario de este fragmento oracular.

El poema continúa (o comienza) con un llamativo y colorista antropomorfismo. Nos imaginamos a Yahvé recorriendo las calles de Jerusalén con un candil en la mano y registrando todos sus rincones. Nadie podrá sustraerse a su escrutinio; para Yahvé no existen noche y oscuridad, cómplices de la impunidad (véase Sal 139,12), ni lugares donde el israelita pueda refugiarse para escapar de las manos de su dios. Ya lo dice Amós:

> 2 Si fuerzan la entrada del Seol,
> de allí los sacará mi mano;
> si suben hasta el cielo,
> de allí los haré bajar;
> 3 si se ocultan en la cumbre del Carmelo,
> allí los buscaré y los agarraré;
> si se ocultan a mis ojos en el fondo del mar,
> allí ordenaré a la Serpiente que los muerda. (9,2-3)

Si cielo, tierra, mar e inframundo no tienen secretos para Yahvé, ¿cómo pretenden los pecadores de Jerusalén creerse a salvo entre sus muros? Una ciudad empapada de crímenes (véase Jr 5,1) no puede escapar a un castigo ejemplar; por eso, Yahvé pedirá cuentas «a los hombres que se apelmazan en sus heces» (v. 12cd).

Esta llamativa imagen, muy propia del estilo de Sofonías, está tomada de la elaboración del vino. El mosto debe reposar sobre los hollejos de la uva el tiempo suficiente para adquirir cuerpo y color. Antes de servir para el consumo, ha de ser trasegado; de otro modo, "se apelmaza", se engorda en exceso. No es Sofonías el único profeta que recurre a esta imagen. Leemos en Jeremías:

> Tranquilo ha vivido Moab
> desde sus años mozos,
> lo mismo que un vino de solera.
> Nunca fue trasegado,
> no hubo de marchar al destierro.
> Por eso conserva su sabor
> y su aroma no está avinagrado. (48,11)

A pesar de la similitud de la imagen, parece, a primera vista, que la aplicación que hacen de ella los dos profetas es distinta: mientras Jeremías contempla positivamente los acontecimientos escondidos tras la imagen ("tranquilo", "vino de solera", "conserva su sabor"), Sofonías ofrece una lectura negativa. Pero la divergencia es sólo aparente. Aunque el vino no trasegado expresa "tranquilidad", se trata de una situación transitoria, pues Jeremías dice a continuación:

> Pero van a llegar días –oráculo de Yahvé– en que enviaré decantadores que lo decanten. Vaciarán sus vasijas y reventarán sus odres.

También Sofonías contempla la falsa tranquilidad y la molicie pecaminosa de los habitantes de Jerusalén. También Yahvé les pedirá cuentas (v. 12c).

Sofonías menciona a continuación la acusación que justifica la amenaza divina: «Los que dicen en su interior: ¡Yahvé no actúa ni bien ni mal!» (v. 12 ef). Las personas mencionadas no proclaman públicamente sus convicciones, pero es suficiente con que las cultiven en su interior. Aunque no lo parezca, estamos ante una fórmula de ateísmo práctico: negar la actividad de Yahvé equivale a negar su existencia. "Bien" y "mal" son dos términos que constituyen una polaridad omniabarcante: todo lo que hay entre el bien y el mal. Si el dios hebreo carece de resortes éticos, sencillamente no es el dios de la tra-

dición bíblica, es decir, no existe. Ya nos había dicho antes el profeta que son las personas «que ya no siguen a Yahvé... no buscan a Yahvé ni le consultan» (v. 6). La actitud es análoga a la reflejada en Sal 10,4 (véase Sal 14,1):

> Dice el malvado altanero:
> «¡No hay Dios!» (es todo lo que piensa).

Pero el salmista, como Sofonías, sabe que Yahvé es capaz de indagar hasta lo más recóndito del alma humana:

> ¿Por qué desprecia el malvado a Elohim,
> diciendo en su interior: «No vendrás a indagar»? (Sal 10,13)

El v. 13 especifica el contenido de la acusación genérica previa («pediré cuentas a los hombres que se apelmazan en sus heces», v. 12c). Las "heces" son las posesiones de los habitantes de Jerusalén, que les proporcionan una falsa seguridad y les inducen a un ateísmo práctico. Podríamos extrapolar al respecto Pr 30,7-9:

> 7 Dos cosas te he pedido,
> no me las niegues antes de mi muerte:
> 8 Aleja de mí falsedad y mentira;
> no me des pobreza ni riqueza,
> asígname mi ración de pan;
> 9 pues, si estoy saciado, podría renegar de ti
> y decir: «¿Quién es Yahvé?»....

La gente de Jerusalén va a contemplar el saqueo de su riqueza y la devastación de sus casas (v. 13ab). Los términos "saqueo" y "devastación" reproducen en el texto hebreo una fuerte aliteración (*m^e^šissâ... š^e^māmâ*), que sirve para resaltar poéticamente la eficacia de la acción divina. La palabra hebrea por "saqueo" no abunda mucho en la Biblia, pero se advierte claramente su aplicación al pueblo de Israel en contextos de amenaza (véase 2 R 21,14; Is 42,22.24), si bien no falta el punto de vista contrario: «tus saqueadores [de Israel] serán saqueados» (Jr 30,16). Nuestro texto de Sofonías nada dice del posible carácter ilegítimo de la riqueza que va a ser entregada al saqueo, aunque, a juzgar por el v. 9, bien podría ser ése el caso. Ha 2,7 concretamente confirmaría esta sospecha. Por lo que respecta a "devastación" (o "de-

solación"; hebreo *š*^{e}*māmâ*), se trata de un término genérico (prácticamente un cliché) frecuente en la descripción de un territorio tras verse sometido a una invasión. Puede aplicarse a Israel o Judá y sus ciudades (véase Lv 26,33; Is 1,7; Jr 4,27; 12,10; 34,22; Ez 6,14; 12,20; 14,15.16; 15,8; 33,28; Jl 2,3; Mi 7,13), a Jerusalén (Is 64,9; Jr 9,10), a la campiña (Is 6,11). La desolación se manifiesta sobre todo en la ausencia de hombres y animales domésticos. El propio Sofonías utiliza este término para describir el lamentable estado en que quedarán Ascalón (2,4), Moab y Amón (2,9), y Nínive (2,13).

El profeta no informa al lector del agente del "saqueo" y la "devastación" que se ciernen sobre los habitantes de Jerusalén, aunque, a juzgar por el contenido de los textos citados arriba, se trata sin duda de una actuación desde fuera. Es improbable que Sofonías pensase en Asiria, pues por aquel tiempo este imperio estaba francamente en declive. Ante la ausencia de datos, lo más lógico es pensar que el profeta no concreta porque no puede hacerlo; también el "Día de Yahvé" carece de concreción temporal. Sofonías se limita a formular sin más una amenaza proveniente del exterior, como podría deducirse de 3,8: «Voy a reunir a las naciones, / voy a congregar a los reinos, / para derramar sobre vosotros mi furor, / todo el ardor de mi cólera». Nada dice de qué naciones o reinos se trata.

Edificar casas y plantar viñas (además de casarse) eran actividades de extrema relevancia en la creación de una comunidad humana estable (véase Dt 20,5-7; Jr 29,5-6; 35,6-7; Ez 28,26). Las maldiciones del Deuteronomio contemplaban la pérdida de tal situación por parte de quienes desoyeran la voz de Yahvé:

> Te desposarás con una mujer, pero otro hombre la hará suya; edificarás una casa, pero no la habitarás; plantarás una viña, pero no disfrutarás de ella. (28,10)

En términos parecidos se expresa Amós:

> Pues bien, ya que pisoteáis al débil
> y le cobráis tributo de grano,
> habéis construido casas de sillares,
> pero no las habitaréis;
> habéis plantado viñas selectas,
> pero no cataréis su vino. (5,11)

El Día de Yahvé (1,14-18)

[14] ¡*Está cerca* el gran Día de Yahvé,
***está cerca*, viene a toda prisa!**
¡Será amargo el vocerío del Día de Yahvé,
entonces gritará hasta el soldado!
[15] Aquel día será día de ira,
día de angustia y aprieto,
día de devastación y desolación,
día de tinieblas y oscuridad,
día de nubes y densa niebla,
[16] día de trompeta y griterío,
contra las ciudades fortificadas,
contra los altos baluartes.
[17] Pondré *a la gente* en aprieto,*
y andarán como ciegos
(porque pecaron contra Yahvé);
su sangre se derramará como polvo,*
su carne como excrementos.
[18] Ni su plata ni su oro podrán salvarlos
el Día de la ira de Yahvé,
cuando el fuego de su celo
devore *el país* entero.
Acabará de forma terrorífica
con todos los habitantes *del país*.

V. 17 (a) «gente» traduce el colectivo hebreo *ʼādām* («personas»).
(b) «como polvo» (hebr. *keʻāpār*), pero bien podría leerse *bāʻāpār* («en el polvo»). La kaf y la bet son letras muy parecidas.

Comienza la descripción de las consecuencias del Día de Yahvé, introducida con idénticas palabras que en el v. 7 («Está cerca...»), si bien su inminencia es aquí subrayada con la expresión «viene a toda prisa». La proximidad y la rapidez del Día de Yahvé es puesta estilísticamente de relieve mediante la obsesiva repetición (siete veces) del término “día” en los versos siguientes. Este poema, que inspiró al autor medieval del *Dies irae*, puede ser descompuesto en tres partes: a) cercanía del Día y pánico generalizado (v. 14); b) descripción (vv. 15-16); c) consecuencias (vv. 17-18).

La rapidez del Día de Yahvé recuerda la amenaza de Dt 7,2-4:

> [2] No harás alianza con ellos [los pueblos cananeos]... [3] tu hija no la darás a su hijo, ni tomarás una hija suya para tu hijo, [4] porque apartaría a tu hijo de mi seguimiento y serviría a otros dioses; y la ira de Yahvé se encendería contra vosotros y *se daría prisa* en destruiros.

También los habitantes de Jerusalén son acusados de idolatría por Sofonías (1,5-6).

Ya hemos dicho líneas arriba que, aunque el profeta no mencione a los agentes enviados por Yahvé para ejecutar su Día, es probable que dé por supuesta la presencia de alguna potencia extranjera. En tal caso, conviene recordar dos textos proféticos:

> [26] Izará [Yahvé] bandera a un pueblo lejano,
> le silbará desde el confín de la tierra.
> ¡Vedlo qué *rápido*, que ligero llega!
> [27] Nadie en él se cansa o tropieza...
> ....
> [30] Bramará contra él [Judá] aquel día
> como el bramido del mar;
> la tierra aparecerá
> cubierta de *densa niebla*... (Is 5,26-27.30)
>
> Pienso movilizar a los caldeos,
> un pueblo cruel y *rápido* (= fogoso),
> que recorre las anchuras de la tierra
> para adueñarse de países ajenos. (Ha 1,6)

Los dos textos hablan de la rápida presencia de los países movilizados por Yahvé para castigar o aniquilar a su pueblo. Más aún, Isaías habla de “densa niebla”, igual que nuestro texto de Sofonías (1,15).

Sofonías nos hablaba en 1,12 del empecinamiento de los habitantes de Jerusalén en sus pecados, hasta tal punto que llegaban a afirmar que «Yahvé no actúa ni bien ni mal». A este respecto es útil recordar el texto de Is 5,18-19:

> [18] ¡Ay de los que arrastran a culpa...!
> [19] Esos que dicen: «¡Venga,
> que *apresure* su acción,

de modo que la veamos;
que *se acerque*, que venga el plan
del Santo de Israel,
de modo que lo conozcamos!»

Isaías reproduce las palabras (o el pensamiento) de algunos israelitas incrédulos, que se muestran escépticos y desafiantes ante las amenazas de Yahvé. Aunque el profeta no lo diga explícitamente, es muy probable que la "acción" y el "plan" mencionados hagan referencia al "Día de Yahvé", que Isaías ya ha anunciado en 2,12. En tal caso, los verbos "apresurarse" y "acercarse" de Is 2,19 nos ponen en contacto con el texto de Sofonías que estamos comentando.

Pues bien, el Día de Yahvé, inminente y veloz, provocará gritos amargos (v. 14c). No será precisamente un alegre día de fiesta, lleno de promesas de futuro, en el que Yahvé renovaba sus "acciones", sus "planes" salvíficos. La amargura de la que habla Sofonías (v. 14c) es el resultado de la maldad (Jr 4,18) o del abandono de Yahvé (Jr 2,19). Amós, hablando sin duda del Día de Yahvé, menciona también la amargura:

Sucederá *aquel día*
–oráculo del Señor Yahvé–
que haré ponerse el sol a mediodía,
y en plena luz del día
cubriré la tierra de tinieblas.
Convertiré vuestra fiesta en duelo,
y en elegía todas vuestras canciones;
cubriré de sayal todas las cinturas
y pondré tonsura en todas las cabezas.
La transformaré en duelo como de hijo único
y acabará convertida en *día de amargura*. (8,9-10)

El Día de Yahvé de Amós ("aquel día") no será un día de fiesta trenzado de canciones, sino de duelo, de elegías y amargura. Observemos que, lo mismo que Amós, Sofonías menciona las tinieblas (v. 15d) como meteoro típico del Día de Yahvé.

El griterío de terror provocado por las funestas circunstancias que rodean ese Día no sale sólo de las gargantas de mujeres y niños, sino de las de quienes son prototipo del valor: «entonces gritará hasta el soldado». De ser correcta esta traducción, la idea corroboraría otros textos proféticos:

Tus soldados se han vuelto mujeres
entre las tropas enemigas... (Na 3,13)

¡Espada contra sus caballos y carros,
contra las tropas auxiliares
que hay en su interior:
se portarán como mujeres! (Jr 50,37)

Han cesado de guerrear
los soldados de Babilonia;
se han quedado en las fortalezas.
Se ha agotado su bravura,
se han vuelto mujeres. (Jr 51,30)

A decir verdad, albergamos ciertas dudas sobre la interpretación del v. 14d: «entonces gritará hasta el soldado». Plantea las dudas el verbo traducido por "gritar" (hebreo *ṣāraḥ*), que sólo aparece aquí y en Is 42,13; pero da la casualidad que en este último texto significa propiamente "lanzar el alarido" al entrar en combate, y el sujeto es Yahvé:

Yahvé sale como un soldado,
excita su furor como un guerrero;
lanza el grito, el alarido de guerra (*ṣāraḥ*)
se muestra valiente ante sus enemigos.

"Soldado" (*gibbôr*) es un apelativo que la Biblia hebrea suele aplicar a Yahvé, como defensor de su pueblo y comandante en jefe de las tropas israelitas (véase Dt 10,17; Sal 24,8; Is 10,21; 42,13; Jr 20,11; 32,18; Ne 9,32). (Algunas versiones suelen traducir *gibbôr* como "valiente", "fuerte", etc., sin duda para suavizar el antropomorfismo.) Pero es el propio Sofonías quien nos proporciona un claro ejemplo:

Yahvé, tu dios, está en medio de ti,
como un guerrero (*gibbôr*) libertador! (3,17)

Teniendo, pues, en cuenta que "soldado" (o "guerrero") es un apelativo divino y que el verbo "gritar" del v. 14d denota, según Is 42,13, el alarido de guerra, cabría pensar en buena lógica que el "soldado" de Sofonías es el propio Yahvé, que entra en combate contra su pueblo (véase Za 9,14).

Es posible que sea ésta la interpretación correcta. En cualquier caso, muchos exegetas se sienten incómodos ante este texto (sobre todo por la presencia del extraño verbo "gritar") y leen de otra forma el original consonántico hebreo, con la consiguiente traducción del v. 14cd: «El Día de Yahvé es más rápido que un corredor, / más veloz que un soldado». Podría ser. Sin embargo, a nuestro juicio, no es necesario corregir el texto masorético.

El v. 15 resalta por su alto valor estilístico: la reiteración del término "día" (que se prolonga en el v. 16a) provoca en el lector la sensación de acoso, angustia y celeridad. El estudio de algunos paralelos de los complementos de "día" nos ayudarán a captar las numerosas connotaciones de este verso.

La "ira" mencionada en v. 15a se refiere naturalmente a la cólera divina. Se trata de un teologúmeno que aparece con relativa frecuencia en la Biblia hebrea. Yahvé derrama su ira contra todos aquellos que se oponen a sus designios, sean extranjeros (véase Ez 21,36; Sal 78,49) o israelitas (véase Is 9,18; 10,6; Jr 7,29; Os 5,10; Sal 85,4; 90,9.11; Lm 2,2; 3,1). En ocasiones, la cólera divina va vinculada al fuego (un rostro encolerizado se enrojece y se calienta), como observamos en Ez 22,21.31; Ha 3,8. Pero hay dos textos muy significativos por sus conexiones con el nuestro:

> 9 Ya llega implacable el Día de Yahvé,
> el arrebato, *el ardor de su ira*,
> para convertir la tierra en yermo
> y arrancar de ella a los pecadores.
> 10 Cuando estrellas y constelaciones
> dejen de emitir su luz,
> cuando el sol se ofusque en su salida
> y no brille la luz de la luna. (Is 13,9-10)

> Arrojarán su plata por las calles y su oro se convertirá en inmundicia; ni su plata ni su oro podrán salvarlos *el día de la ira* de Yahvé. (Ez 7,19)

Lo mismo que en Sofonías, el texto de Isaías combina el Día de Yahvé y la cólera divina. Pero hay otro detalle más. Isaías habla aquí de la falta de luz que caracterizará al Día de Yahvé, una circunstancia que Sofonías formula de otra manera: tinieblas, oscuridad, nubes,

densa niebla (v. 15d-e). Por lo que respecta al texto de Ezequiel, observemos que, aparte de la mención del “día de la ira”, el profeta habla de la inutilidad de la riqueza (plata y oro) para sustraerse a la cólera divina, una idea compartida por Sofonías (v. 18).

El Día de Yahvé es descrito también como «día de angustia y aprieto» (v. 15b). Se trata de dos términos cuya raíz hebrea denota estrechez y opresión, falta de espacio y de movilidad. El segundo (*m^{e}ṣûqâ*) aparece muy pocas veces en la Biblia hebrea y se refiere siempre al apuro en que puede encontrarse una persona (véase Jb 15,24; Sal 25,17; 107,6.13.19.28), sin referencia explícita a una causalidad divina. El primero (*ṣārâ*), sin embargo, es muy común y aparece frecuentemente en la fórmula “día de angustia” o “tiempo de angustia”. La expresión “día de angustia” puede definir sin más un estado de ánimo provocado por circunstancias de la vida diaria (véase Gn 35,3), y en tal caso el que sufre confiesa que Yahvé es un refugio el día de la angustia (véase Jr 16,19; Na 1,7; Sal 20,2; 50,15; 86,7; Pr 25,19). Ahora bien, no es infrecuente la mención de la angustia en un contexto bélico, como en nuestro texto de Sofonías (véase 2 R 19,3; Is 37,3; Ab 12.14; Ha 3,16; Sal 77,3). Idénticos matices podemos descubrir en la expresión “tiempo de angustia” (véase Is 33,2; Jr 14,8; 15,11; Sal 37,39; Dn 12,1). Pero el texto con connotaciones bélicas más claras es Jr 30,7:

> ¡Ay, qué tremendo será *aquel día*!
> Ninguno se le puede comparar:
> *tiempo de angustia* para Jacob,
> aunque saldrá ileso de ella.

Continúa el texto de Sofonías con la frase «día de devastación y desolación» (v. 15c), una llamativa aliteración en hebreo (*šō’â ûm^{e}šô’â*), que encontramos también en el libro de Job, con referencia a la estepa o páramo (30,3; 38,27). El término traducido por “devastación” significa propiamente “tempestad (devastadora)”, “huracán” (véase Pr 1,27). Pero es algo propio de la lengua hebrea que un término referente a una acción denote también las consecuencias de ésta. De ahí que la “tempestad” denote, al mismo tiempo, los resultados de su manifestación: la “devastación” o las “ruinas” que deja a su paso. Hay dos textos que llaman nuestra atención en relación con So 1,15c:

> ¿Qué haréis cuando os pasen cuentas,
> cuando llegue de lejos la devastación?
> ¿A quién acudiréis para pedir socorro?,
> ¿dónde dejaréis vuestra riqueza? (Is 10,3)

> Tú subirás, avanzarás como un *huracán*, como un *nubarrón* que cubrirá la tierra, tú con todas tus huestes y los numerosos pueblos que están contigo. (Ez 38,9)

Observemos que el texto de Isaías menciona, junto a la devastación, la inutilidad de la riqueza, como So 1,18. Por su parte, Ez 38,9 habla de nubarrones en relación con el huracán devastador, como So 1,15e. A la luz de estos datos, también habría sido legítimo traducir 1,15c como «día de *tempestad* y desolación».

El texto que venimos comentando da un paso más en la descripción de la naturaleza del Día de Yahvé: «día de tinieblas y oscuridad, / día de nubes y densa niebla» (v. 15d-e). Estos cuatro meteoros están tradicionalmente asociados a la teofanía divina, frecuentemente en su vertiente negativa. En la poesía hebrea no es inhabitual la acumulación de sinónimos (como en este caso) para dar sensación de profundidad y conferir al poema fuerza de convicción (véase p.e. Pr 1,2-6). Conviene ahora que nos detengamos en el contenido denotativo y connotativo de los cuatro elementos mencionados, de modo que profundicemos en el texto de Sofonías.

El término hebreo traducido por "tinieblas" (*ḥōšek*) es con mucho el más frecuente de los cuatro y el que más prestaciones simbólicas ofrece. Su contraposición a la luz en la actividad creadora de Elohim (Gn 1,2.4.18; véase Is 45,7) facilita, sin duda, su utilización en el ámbito de la imaginería bíblica de carácter negativo. En su vertiente "material", las tinieblas son una de las plagas de Egipto (véase Ex 10,21s; Sal 105,28), describen la naturaleza de la nube de Yahvé en el paso del Mar (véase Ex 14,20) y en la teofanía de Sinaí (véase Dt 4,11). De ahí que sea considerado un meteoro a las órdenes de un Yahvé dispuesto al castigo (2 S 22,12 = Sal 18,12). De todos modos, en la literatura bíblica sobresale su valor simbólico. Las "tinieblas" describen, sobre todo, una vida o una situación hundidas en la desgracia y la aflicción (2 S 22,29 = Sal 18,29; Sal 112,4; Jb 15,22; 17,12; 19,8; 22,11; 29,3; Qo 11,8; Lm 3,2) o abocada al desastre (1 S 2,9; Jb 5,14; 12,25;

15,30), el estilo de vida del malvado (Is 5,20; Sal 35,6) o las consecuencias de una catástrofe colectiva (Is 5,30; 9,1; 47,5; 60,2; Ez 32,8; Mi 7,8). Las "tinieblas" aluden también a la ignorancia (Is 42,7), a la clandestinidad pecaminosa (Ez 8,12) y, sobre todo, a la aniquilación o la muerte (Na 1,8; Jb 3,4s; 10,21; 18,18; 23,17; Qo 6,4). Pero hay dos oráculos proféticos que incluyen las "tinieblas" entre las manifestaciones del Día de Yahvé, como Sofonías. Concretamente, Jl 2,1-2 nos ofrece una formulación idéntica a la de So 1,15d-e:

> ¡Llega el Día de Yahvé, está cerca!
> ¡Día de tinieblas y oscuridad,
> día de nubes y densa niebla!

Según Jl 3,4, «el sol se convertirá en tinieblas / ante la llegada del Día de Yahvé»; y Am 5,18.20 comparte idéntica perspectiva:

> 18 ¿Qué creéis que es el Día de Yahvé?
> ¡Es tinieblas, que no luz!
> ....
> 20 ¿No es tinieblas el Día de Yahvé, y no luz,
> lóbrego y sin claridad?

Desgracia, infelicidad, inseguridad, dolor, ignorancia, miseria, alienación, destrucción, muerte..., ésas son las connotaciones que acompañan al término "tinieblas", una de las comparsas del Día de Yahvé.

El segundo meteoro mencionado por Sofonías, la oscuridad (hebreo *'ăpēlâ*), es menos frecuente que el anterior, aunque comparte algunos de sus rasgos. También es mencionado entre las plagas de Egipto (Ex 10,22) y en el paso del Mar (Jos 24,7). En tal caso funciona como sinónimo absoluto de *ḥōšek*. Igual que éste, simboliza una vida desgraciada (Dt 28,29; Is 58,10; 59,9), el ámbito impune de los malvados (Pr 4,19) o una catástrofe colectiva (Is 8,22)

Por lo que respecta al tercer meteoro, la nube (hebreo *'ānān*), nos encontramos ante un elemento claramente ambivalente. Por una parte, sirve para representar la presencia de Yahvé o su Gloria (nube del desierto o del Sinaí: Ex 13,21; 14,24; 16,10; 19,16; Nm 9,15; 12,5; Dt 4,11; 31,15; Sal 78,14; 99,7; 105,39; Ne 9,12; la nube que llena el Templo o cubre protectora a Jerusalén: 1 R 8,11; 2 Cro 5,13; Is 4,5; Ez

10,4). En realidad, el teologúmeno de la nube-gloria de Yahvé hunde sus raíces en la mitología cananea, en la que la nube representaba la presencia de la divinidad. De ahí su frecuencia en las descripciones teofánicas (Ez 1,4; Na 1,3; Sal 97,2; Jb 37,15). Pero, dado que la manifestación de Yahvé se caracteriza por la ambivalencia liberación-castigo, su nube-presencia puede implicar amenaza y/o destrucción. Así lo indican textos como Ez 30,3; 34,12; 38,16 y, por supuesto, el ya mencionado Jl 2,2.

El cuarto meteoro (densa niebla, hebreo *'ărāpel*) nos introduce en un ámbito de sensaciones y de simbología similar al de los tres anteriores. Describe la presencia divina (dentro y fuera del templo: Ex 20,21; Dt 4,11; 1 R 8,12 = 2 Cro 6,1) o su hábitat (2 S 22,10 = Sal 18,10; Sal 97,2). La faceta negativa de este término se advierte en Is 60,2 (símbolo de la desgracia) y Ez 34,12 (destierro). Remitimos una vez más a Jl 2,2.

Si ahora aplicamos a nuestro texto de Sofonías las connotaciones y denotaciones de los cuatro términos examinados, ahondaremos mejor, sin duda, en la descripción de ese Día de Yahvé y en su tenebroso mensaje. El Día de Yahvé convierte en amenazante y destructiva la presencia divina (salvífica en sus orígenes).

El v. 16 prolonga la descripción de ese Día y comienza a aplicarlo al ámbito bélico. Será un «día de trompeta y griterío». El primer término (*šôpār*, en su origen un cuerno de carnero; véase Jos 6,5) es mencionado con cierta frecuencia en la Biblia hebrea, fundamentalmente en tres ámbitos. En primer lugar, servía de medio para comunicar noticias (1 S 13,3; Is 27,13) y para celebrar algún acontecimiento, como la proclamación de un rey (2 S 15,10; 1 R 1,34; 2 R 9,13). En segundo lugar, el sonido del cuerno formaba parte de las celebraciones litúrgicas (Lv 25,9; 2 S 6,15; Jl 2,15; Sal 47,6; 81,4; 98,6). En tercer lugar, el cuerno es mencionado en el ámbito bélico: para entrar en combate, para tocar retreta o para advertir de la llegada del enemigo (Jos 6,5.20; Jc 3,27; 6,34; 2 S 2,28; 18,16; Ne 4,14; Jr 4,5.19.21; 6,1; 42,14; Ez 33,3ss; Os 5,8; 8,1; Am 2,2; 3,6). En este tercer ámbito sobresalen Jl 2,1, donde el sonido del cuerno anuncia el Día de Yahvé (que actúa como enemigo de su pueblo) y Za 9,14, donde el propio Yahvé-guerrero se emboca el cuerno de guerra (imagen única en el AT). Nuestro texto de Sofonías se sitúa claramente en este ámbito.

Por lo que respecta al griterío (hebreo *t^e^rû'â*), se trata de una manifestación en una doble vertiente, contemplada ya en el examen del término anterior: litúrgica y bélica. El ámbito litúrgico o festivo se observa en textos como Lv 23,24; Nm 29,1; 31,6; 1 S 4,5s; 2 Cro 15,14; Esd 3,11ss; Sal 33,3; 89,16; 150,5; Jb 8,21; 33,26; el carácter bélico o militar, en Nm 10,5s; Jb 39,25; Jr 20,16; 49,2; Ez 21,27; Am 1,14. Hay además textos que, como en el nuestro de Sofonías, se combinan el toque de cuerno y el griterío: toma de Jericó (Jos 6,5.20), traslado del Arca a Jerusalén (2 S 6,15 = 1 Cro 15,28), preparativos para una guerra (2 Cro 13,12). Y el trasfondo puede ser también litúrgico/festivo o bélico/militar:

> Sube Elohim entre *griterío*,
> Yahvé a toque de *cuerno*:
> ¡tocad para nuestro dios, tocad,
> tocad para nuestro Rey, tocad! (Sal 47,6)
>
> Se me agita el corazón en el pecho
> y no puedo callar.
> Escucho toques de *cuerno*,
> oigo el *griterío* del combate. (Jr 4,19)
>
> Enviaré fuego a Moab,
> que devorará los palacios de Queriyot;
> perecerá con estruendo Moab,
> entre *griterío* y el sonido del *cuerno*. (Am 2,2)

Dado el contexto en el que se ubica, So 1,16 apunta claramente a una inminente intervención del enemigo de Judá. El ataque irá dirigido «contra las ciudades fortificadas, / contra los altos baluartes» (v. 16bc).

La expresión «ciudades fortificadas» constituye un cliché habitual en las narraciones relativas a la organización defensiva de Canaán (Nm 13,28; Dt 1,28; 3,5; 9,1; Jos 14,12; véase Ne 9,25) o de Israel-Judá una vez que se estableció en el país (Dt 28,52; 2 S 20,6; 2 R 18,13; 19,25; 2 Cro 17,2; 19,5; 32,1; Is 36,1; Os 8,14). La amenaza que se cierne sobre las ciudades fortificadas israelitas, debido a la eventual infidelidad de sus moradores, aparece reflejada en las maldiciones del Deuteronomio (28,52), aunque Ezequiel habla de ellas desde la pers-

pectiva de la restauración postexílica (36,35). Sofonías se alinea, así, con la tradición de Dt 28,52.

Por su parte, los “baluartes” (hebreo *pinnôt*) de nuestro texto profético sólo aparecen en 2 Cro 26,15 y en So 3,6. El singular de este término (*pinnâ*), mucho más frecuente que el plural, significa “ángulo” o “esquina”. En consecuencia, los baluartes de So 1,16c serían las almenas o torreones levantados en los ángulos de la muralla, desde donde se podía repeler con flechas u otras armas arrojadizas el asedio del enemigo.

Una vez expuesta la inconsistencia de la arquitectura defensiva ante el ataque previsto para el Día de Yahvé, el profeta habla de la inconsistencia de los moradores de las ciudades fortificadas (vv. 17-18). El verbo “poner en aprieto” (*haṣēr*, raíz *ṣrr*) nos recuerda la “angustia” (*ṣārâ*) de v. 15b. El profeta describe así la correspondencia entre el “aprieto” físico (asedio) y el “aprieto” psicológico (angustia). En consecuencia, los hombres «andarán como ciegos» (v. 17b). El sarcasmo es extremo, pues un ciego es la persona más indefensa en un caso de asedio: nada ve a su alrededor, y nada percibe de murallas afuera. En las maldiciones del Deuteronomio leemos: «andarás a tientas en pleno mediodía, como el ciego anda a tientas en la oscuridad, y no llevarás a término tus empresas» (28,29). La desgracia del ciego, la inseguridad causada por la noche en la que vive, queda reflejada en la apología de Job: «Yo era ojos para el ciego, / yo era pies para el cojo» (29,15). Pero el texto que más puede aproximarse al nuestro es Lm 4,14, donde el poeta describe la situación en la que se hallan los habitantes de la destruida Jerusalén:

> Vagaban por las calles como ciegos,
> todos manchados de sangre,
> sin que nadie pudiera
> tocar sus vestidos.

Muchos exegetas opinan que el v. 17c («porque pecaron contra Yahvé») es una glosa explicativa de algún copista que pretendía buscar un sentido a los proyectos tan agresivos que albergaba Yahvé contra Judá.

El v. 17 continúa con una de las descripciones más crudas (y por qué no, repugnantes) de la Biblia hebrea: «su sangre se derramará co-

mo polvo, / su carne como excrementos». Antes de nada, notemos que el símil del primer hemistiquio resulta extraño. Que la sangre se derrame “como agua” es un símil aceptable (véase Sal 79,3). Por otra parte, con el polvo puede compararse algo sólido (véase Sal 78,27). ¿Pero en qué se parece la sangre al polvo? Sólo cabría una explicación: el poeta describe salpicaduras de sangre, como la que brota al seccionar una arteria. Pero parece improbable que se detenga en tales minucias. ¿Querrá decir que el polvo está empapado de sangre? Ante la duda, cabría una lectura alternativa: leer «en el polvo» (véase nota textual). La comparación de la carne con los excrementos, aunque resulte repulsiva, sí responde perfectamente a la lógica del símil. Pensemos en cuerpos descuartizados, ennegrecidos por la suciedad de las calles y esparcidos por doquier. El término traducido como “excrementos” (*g*[e]*lālîm*) proviene de una raíz (*gālal*) que denota redondez, con lo que puede tratarse de heces de asno o de vaca. Leemos en Jr 9,21:

> Los cadáveres humanos yacen
> como boñigas por el campo,
> como las gavillas que deja el segador,
> y no hay quien los reúna.

Nadie puede comprar su vida, viene a decirnos Sofonías en el v. 18; sobre todo cuando su fin responde a una decisión divina. La imagen de la plata y el oro como valores de compraventa es recogida por Ezequiel en un contexto idéntico, donde se describe dramáticamente las consecuencias de un asedio:

> Fuera está la espada; en casa, la peste y el hambre... Todas las madres desfallecerán, las rodillas se irán en agua; se ceñirán de sayal, un escalofrío los invadirá; todos los rostros enrojecidos, y las cabezas rapadas. Arrojarán su plata por las calles y su oro se convertirá en inmundicia; *ni su plata ni su oro podrán salvarlos el día de la ira de Yahvé*. (7,15.17-19)

La última frase reproduce al pie de la letra So 1,18a.

Ya hemos hecho la observación de que la cólera divina está relacionada con el fuego (véase Is 30,27; 66,15; Ez 21,36; Na 1,6c; So 3,8). Las manifestaciones de la ira en la fisiología (calor, enrojecimiento) desembocan naturalmente en el fuego como el referente imaginativo

más adecuado. La expresión «el fuego de su/mi celo» (v. 18d) aparece también en Sal 79,5; Ez 36,5; 38,19; So 3,8. El término hebreo por “celo(s)” hace referencia naturalmente a la celotipia, pero denota también la cólera de quien se siente presa de ellos. El amor de Yahvé por su pueblo estalla en ira cuando se ve traicionado por él.

Las consecuencias de la cólera divina son catastróficas: devorará «el país entero». La mención del “país” reaparece al final del verso («todos los habitantes del país»). Antes de seguir adelante, conviene aclarar un punto. El lector podrá observar que otras traducciones castellanas de la Biblia traducen aquí “tierra” en lugar de “país”. ¿Por qué? La razón es bien simple: el término hebreo *'ereṣ*, como ya observamos al comentar 1,2-3, permite tal ambigüedad; significa, al mismo tiempo, “tierra” y “país”. Quienes prefieren la traducción “tierra” se dejan guiar por la convicción de que Sofonías nos está hablando de un cataclismo universal, una especie de pequeño apocalipsis, preanunciado en 1,2-3. Sin embargo, no hay por qué condicionar el contenido de 1,18 al de 1,2-3. (Además, ya hemos dicho que una de las posibilidades de interpretación del comienzo del libro es que el profeta se esté refiriendo al territorio de Judá.) Veámoslo.

Decíamos a propósito de 1,2-3 que el trasfondo del oráculo *parece* ser cósmico-creacional, a tenor de la verticalidad cielo-tierra-mar y de algunos paralelos bíblicos. Sin embargo, no es infrecuente hallar dicho trasfondo en oráculos que están claramente destinados a la nación israelita, al país. ¿Cuál es el motivo? Es probable que, al hablar del castigo de la nación por parte de su dios, los escritores hebreos recurran a formas literarias creacionales, con el claro propósito de demostrar que si el cosmos en su totalidad ha salido de manos de Elohim/Yahvé y de su voluntad depende la subsistencia de todo lo creado, *a fortiori* tiene poder para destruir a su pueblo y su hábitat. Es decir, los escritores recurren al género literario creacional o mítico-salvífico (donde se describe el poder absoluto de Yahvé) para arropar un oráculo no universalista, sino particularista. Además, si la teología de Sión concebía a la Ciudad Santa como el centro del cosmos y a su templo como el foco de irradiación del poder del Creador, resulta plausible la utilización del imaginario creacional con referencia a la aniquilación de Judá y de sus moradores. Veamos lo que dice Is 44,21-23:

21c ¡Yo te he formado y eres mi siervo;
Israel, yo no te olvido!
22 He disipado como niebla tus rebeldías,
como un nublado tus pecados.
¡Vuélvete a mí, pues te he rescatado!
23 ¡Alégrate, *cielo*; Yahvé lo ha hecho!
¡Clamad, *profundidades de la tierra*!
¡Lanzad gritos de júbilo, *montañas*,
y *bosques* con todo su arbolado,
pues Yahvé ha rescatado a Jacob!

Aunque su contexto es liberador, no condenatorio como en Sofonías, descubrimos en este texto la verticalidad cielo-tierra (montañas, bosques)-inframundo. ¿Por qué si el rescate afecta sólo a Israel/Jacob ha de aparecer una comparsa creacional?

Sal 46,2-4.7 ofrece otro ejemplo de cómo se concibe en términos míticos y cósmicos el poder salvador de Yahvé. Evidentemente, el lenguaje es figurado:

2 Elohim es nuestro refugio y fortaleza...
3 Por eso no tememos si se altera la tierra,
si los montes vacilan en el fondo del mar,
4 aunque sus aguas bramen y se agiten,
aunque su ímpetu sacuda las montañas...
7 Braman las naciones, tiemblan los reinos;
lanza él su voz, la tierra se deshace.

Podría objetarse que estos dos últimos textos ocupan un contexto positivo, no negativo, como en Sofonías. Sin embargo, el mencionado género literario (en alguna de sus formulaciones) aparece en contextos negativos, en los que se trata de la nación o incluso de un individuo.

En Sal 74,10ss vemos un ejemplo en el que el país en peligro reclama la intervención divina en términos míticos, exaltando así el poder absoluto de Yahvé:

10 ¿Hasta cuándo, Elohim, provocará el adversario...
11 ¿Por qué retienes tu mano
y en tu seno escondes tu diestra?

[12] Tú eres, Elohim, mi dios desde el principio,
autor de hazañas en medio de la tierra.
[13] Tú hendiste el Mar con tu poder,
quebraste las cabezas de monstruos marinos...
[16] Tuyo es el día, tuya la noche,
tú la luna y el sol estableciste;
[17] tú trazaste las fronteras de la tierra...
[18] Recuerda, Yahvé, que el enemigo te ultraja...

Pero es, sobre todo, en Sal 18,5-18 donde las evocaciones creacionales y míticas sirven de elemento descriptivo de la intervención divina:

[5] Las olas de la muerte me envolvían,
me espantaban los torrentes destructores...
[7] En mi angustia grité a Yahvé...
desde su templo escuchó mi voz...
[8] La tierra rugió, retembló,
temblaron las bases de los montes...
[9] De su nariz salía una humareda,
de su boca fuego abrasador...
[14] Tronó Yahvé en el cielo...
[16] El fondo del mar quedó a la vista,
los cimientos del orbe aparecieron...
[18] Me libró de un enemigo poderoso,
de adversarios más fuertes que yo.

Con estos datos en la mente, volvamos ahora al texto de Sofonías. Decíamos que, aunque al comienzo del libro (1,2-3) se describa probablemente una actividad anti-creacional, no hay razones sólidas para interpretar el término *’ereṣ* de 1,18 en la misma línea, es decir, traducir “tierra” en lugar de nuestra lectura “país”, interpretando así el verso con un sesgo apocalíptico.

Resulta extraño que tras el exabrupto inicial, con sus amenazas a toda la realidad creada, Sofonías se centre repentinamente en Judá: «Extenderé mi mano contra Judá» (1,4). Más aún, los oráculos sucesivos parecen tener como objetivo la Ciudad Santa y sus moradores; incluso 2,1-3, donde el vocabulario y las intimaciones a la justicia pueden espigarse en numerosos oráculos proféticos dirigidos a Israel/Judá. Por otra parte, en 3,8 (después de los oráculos contra las naciones, 2,4-15) vuelve la mención del “día” funesto, en que la cólera divina se abatirá sobre Jerusalén.

Creemos que son datos suficientes para justificar nuestra traducción de 1,18. Además, como conclusión, digamos que la expresión "Día de Yahvé" en la literatura profética aparece en oráculos formulados casi siempre contra Israel/Judá (salvo Ez 30,3 y Ab 15), no contra pueblos extranjeros.

Terminamos el comentario a 1,14-18 con una observación. Dijimos al glosar 1,2-3 que, según algunos autores, la "tierra" mencionada aquí podría ser una referencia a "la tierra conocida entonces", es decir, a la *oikumene* integrada por los países de la llamada Media Luna Fértil. Si esta hipótesis fuera textualmente viable, y teniendo en cuenta que a partir de 1,4 el objetivo de los oráculos se centra extrañamente en Judá, ¿por qué no pensar –dicen– que 1,2-3 pudiese constituir en realidad la introducción a los oráculos contra las naciones (2,4-15), que integraban precisamente la "tierra" de entonces? Sabida es de todos la complejidad de la transmisión textual y de la redacción y composición de los libros proféticos (ya hemos visto un ejemplo en Habacuc). Cabe pensar que, como en gran parte de la literatura profética, el mensaje original de Sofonías contenía tres aspectos: oráculos contra Judá, oráculos contra las naciones, promesas de un feliz futuro. En tal caso, podría aventurarse la hipótesis (según los autores aludidos) de que 2,4-15 fuera continuación de 1,2-3, y que 2,3 tuviese su continuidad en 3,1. Repetimos que se trata sin más de una hipótesis de trabajo, que en todo caso debería ser corroborada (o rechazada) tras un minucioso estudio textual. Pero, tal como nos hemos expresado líneas arriba, creemos más probable la hipótesis de que 1,2-3 tiene como objetivo al territorio judaíta, a pesar de sus formulaciones creacionales de rasgos cósmicos.

Conclusión. Exhortación a la conversión (2,1-3)

2 [1] **Reuníos, *hacinaos*,***
gente *despreciable*,
[2] **antes que seáis *amontonados****
como el tamo *que dura un día*;*
antes que caiga sobre vosotros
el ardor de la ira de Yahvé

(antes que caiga sobre vosotros
el Día de la ira de Yahvé).
3 Buscad a Yahvé,
vosotros, humildes *del país*,
que cumplís sus mandatos;
buscad la justicia,
buscad la humildad;
quizá encontréis cobijo
el Día de la ira de Yahvé.

V. 1 Imposible reproducir la aliteración del original: *hitqôšᵉšû wāqôššû*. Quizá podríamos traducir «Reuníos, uníos», pero resta fuerza al original y además puede ser mal interpretado.

V. 2 (a) Corrección. Hebr. dice: «antes que nazca [o aparezca] el decreto» (*bᵉṭerem ledet ḥōq*). Leemos *bᵉṭerem tiddāḥēqû*.

(b) «que dura un día»; leemos *'ōbēr* en lugar de TM *'ābar*; otros traducen: «que pasa en un día». La idea es la misma.

Como podemos deducir de las notas textuales, nos encontramos en este oráculo, una vez más, con algunos problemas textuales de difícil solución. Las dificultades se limitan a la primera parte (vv. 1-2).

Para empezar, hemos de decir que el término hebreo por "reunirse" (raíz *qšš*), dirigido al colectivo israelita, resulta altamente extraño. Aparte de esta recurrencia, sólo aparece seis veces en la Biblia (Ex 5,7.12; Nm 15,32s; 1 R 17,10.12), siempre con el significado de "recoger" (paja o leña). No en vano es un verbo denominativo de *qaš* ("paja", "hojarasca", "leña menuda"). Pero los profetas, cuando intiman a los israelitas a reunirse (sobre todo para actividades de tipo cultual), utilizan otros verbos (*'āsap* o *qibbēṣ*). ¿Por qué Sofonías recurre a ese verbo tan específico, que denota siempre recolección de algo, y no de personas? De momento, hemos de pensar que el profeta está acusando indirectamente a los judaítas de ser tan inservibles o "despreciables" (como dice a continuación) como la paja o la hojarasca. Pero sigamos despejando dificultades.

Sofonías prosigue: «antes que seáis amontonados». ¿Qué quiere decir? Traducimos como "amontonar" un verbo (*dāḥaq*) que, fuera de aquí, sólo aparece en Jc 2,18 y Jl 2,8. El primer texto habla de "opresores" (de gente que no deja espacio). El texto de Joel va en la misma dirección:

7 Cada uno avanza en su puesto
sin descomponer las filas;
8 nadie *choca* con su vecino,
cada cual sigue su ruta.

Los jinetes y los carros a los que alude Joel no van amontonados, apretujados, chocando entre sí. Creemos que Sofonías, al utilizar un verbo que alude a la "paja" (v. 1a) y al hablar a continuación de "tamo" (v. 2b), está refiriéndose con el verbo "amontonar" a las labores de los agricultores en la era tras la trilla: el trigo se recoge en talegas y los desechos se amontonan aparte. ¿Pero qué pretende el profeta con estas imágenes?

Creemos ahora necesario retomar el trasfondo de las frases «Yahvé ha preparado un sacrificio» (1,7c) y «el día del sacrificio de Yahvé» (1,8a), así como el de la mención del «fuego de su celo» (1,18d). Y, como ya veíamos, las víctimas de ese sacrificio iban a ser los propios israelitas junto con sus dirigentes (1,8-13). Desde la perspectiva que nos proporciona este trasfondo, lógico es pensar que 2,1-2 se sitúa en idéntico contexto. Sofonías considera a la gente infiel y despreciable de Judá como paja, hojarasca y tamo, residuos que, junto con la leña, formaban parte sin duda del combustible para los holocaustos en el antiguo Israel. De ahí la razonable presencia del «*fuego* de su celo» en 1,18d, al que corresponde «el *ardor* de la ira de Yahvé» en 2,2d. La intrínseca relación entre el "fuego" y el "ardor" de la ira divina se advierte en textos como Ex 15,7; Nm 32,14; Dt 17,18; Jr 49,37; Na 1,6; Sal 78,49; Lm 4,11 (también Jr 15,14; Sal 79,5; 89,47). El propio Sofonías nos ofrece un ejemplo de dicha relación (3,8). Los israelitas, éticamente secos «como el tamo que dura un día» (2,2b), acabarán pasto de las llamas del sacrificio que tiene preparado Yahvé. La mención del "día" remite sin duda al Día de Yahvé: la gente despreciable durará lo que dure ese Día, sin posibilidades de sobrevivir a su ardor.

Llegados aquí, uno tiene la sensación de que el texto de 2,1-2 no fluye con claridad (al menos tal como lo hemos traducido). ¿Qué sentido tiene la construcción «Reuníos... antes que seáis amontonados»? El imperativo "reuníos" apela a una acción voluntaria, al tiempo que la frase temporal indica pasividad y una acción exterior. Como si el profeta dijera: «Reuníos [voluntariamente]... antes que seáis amontonados [a la fuerza por otro]». El texto se presta a dos posibles interpretaciones.

En primer lugar, la invitación profética a reunirse podría ser una llamada cultual de tipo asambleario, la intimación a un acto penitencial. Pero ya hemos dicho líneas arriba que el extraño verbo utilizado por Sofonías (*qšš*, denominativo de *qaš* = paja) no es habitual en ese tipo de convocatorias. Sin embargo, es probable que dicho verbo (que podría traducirse «reuníos como paja») esté cargado de un doloroso y trágico sarcasmo. El profeta vendría a decir a esa gente: «sí, reuníos, porque formaréis un montón de paja y ramas perfecto para el sacrificio de Yahvé». Es decir, su recurso al culto sería inútil, pues Yahvé está con quienes cumplen sus mandatos y buscan la justicia (cf. 2,3d). De este modo se explicaría la extraña construcción sintáctica «Reuníos... antes que seáis amontonados». Como si el profeta dijera: «Sí, podéis reuniros [en el templo], aunque será un vano intento de salir del paso, porque seréis amontonados [por el invasor]».

Pero existe una segunda interpretación, aunque menos probable que la anterior. ¿Quiere decir Sofonías a esa gente despreciable que se ofrezca sin resistencia a su destrucción, que acepte libremente su condición de holocausto? Es difícil saberlo. Pero, si tenemos en cuenta la probable alusión a un asedio en 1,10-11, quizá nos encontremos ante la misma situación retórica que Ez 24, donde el profeta del destierro se imagina a la Jerusalén sitiada como una olla colocada sobre el fuego, donde se consumen sus habitantes como si fueran los cuerpos de víctimas sacrificiales. Sabido es, además, que en tiempos de asedio la gente que vivía extramuros se precipitaba en la ciudad para acogerse a la seguridad de sus murallas; "se amontonaba" en ella. En consecuencia, es posible que el verbo "reunirse" de 2,1 aluda precisamente a ese cobijo en la ciudad. De ser así, la misteriosa frase que comentamos podría ser interpretada así: «refugiaos en la ciudad, aunque será inútil, pues no sois más que paja despreciable; de todos modos seréis amontonados por el enemigo para ser víctimas sacrificiales del ardor de la ira de Yahvé». Se trata de apuntes para tratar de aclarar un texto decididamente oscuro.

El conjunto 2,1-3 presenta una doble tipología humana contrapuesta entre sí: los "despreciables" que acabamos de ver y los "humildes". Estos dos tipos de personas son introducidos por sendos imperativos de acción, de modo que el oráculo revela una clara estructura:

A. Reuníos	A'. Buscad a Yahvé
B. Gente despreciable	B'. Humildes
C. Ardor de la ira de Yahvé	C'. Día de la ira de Yahvé

De este paralelismo podemos deducir una consecuencia inmediata. Los dos imperativos (A-A') connotan actitudes religiosas o actividades cultuales. Sobre el primero, valgan las hipótesis adelantadas más arriba. Por su parte, la fórmula «Buscad a Yahvé» nos recuerda el contenido de 1,6: «los que no siguen a Yahvé, / los que no buscan a Yahvé» (véase comentario). Es decir, la "gente despreciable" de 2,1b son seguramente las personas recriminadas en 1,6. ¿Pero quiénes son esos "humildes"? De momento sabemos que cumplen los mandatos de Yahvé y que lo buscan. ¿Algo más?

El término hebreo usado por Sofonías es *'ānāw*, del que convendría desvelar su contenido semántico. Salvo en Nm 12,3 (referido a Moisés), siempre aparece en plural (*'ănāwîm*), indicio sin duda de referencia a un tipo de personas (no necesariamente a un colectivo) con unas características socio-religiosas muy determinadas. Para empezar, la sorprendente frecuencia del término *'ānāw* en el Salterio (más de la mitad de sus recurrencias) constituye un indicio de que tales personas se caracterizan por una actitud religiosa positiva.

Pero vayamos por pasos. La palabra en cuestión hace referencia ciertamente a la humildad, pero en la doble faceta que el término castellano: humilde / soberbio (Pr 3,34; 16,19; también Nm 12,3); humilde ≠ rico (Sal 10,17-18; 22,27; Pr 14,21). La pobreza material es resaltada por los paralelismos en los que se menciona a la gente realmente pobre: *dal.lîm* y *'ebyônîm* (Is 11,4; 29,19). Otro rasgo de los *'ănāwîm* es su vida desdichada (véase Is 61,1 = corazones rotos), fruto probable del acoso de los poderosos, caracterizados como impíos o malvados (Sal 37,11; 147,6). Se trata de gente sin recursos económicos e incluso psicológicos, fácil presa de las personas sin escrúpulos. Oigamos a Amós:

> 6 ¡Por tres crímenes de Israel y por cuatro,
> seré inflexible!
> Porque venden al honrado por dinero
> y al pobre por un par de sandalias;
> 7 pisan contra el polvo de la tierra
> la cabeza de los débiles,
> y desvían el camino de los *humildes*. (2,6-7)

El profeta nos ofrece un muestrario de gente oprimida: pobre (= honrado), débiles y humildes. Los acusados por Amós no sólo ejercen su poder explotando a los pobres, sino desviando «el camino de los humildes», es decir, corrompiendo su estilo de vida.

Los *'ănāwîm* constituyen el objetivo de la actividad liberadora de Yahvé (véase Is 11,4; Sal 9,13; 10,12; 25,9; 76,10; 149,4). En tal convicción se basa sin duda la relación de los humildes/pobres con la búsqueda de Yahvé (como en So 2,3): Sal 22,7; 69,33. Su rehabilitación va acompañada de alegres celebraciones (Sal 34,3; 69,33). Recapitulemos lo dicho con un texto de Isaías:

> 15 ¡Ay de los que se esconden de Yahvé
> con el fin de ocultar sus planes!
> ....
> 19 Otra vez la gente humilde
> volverá a alegrarse en Yahvé,
> y las personas más pobres
> se regocijarán en el Santo de Israel.
> 20 Pues se habrán terminado los tiranos,
> se habrán acabado los cínicos... (29,15.19-20)

Con este texto como trasfondo, ("terminarse/acabarse") se entiende mejor Sal 37,10-11:

> 10 Un poco más y no hay *malvado*;
> buscas su lugar, y ya no está.
> 11 Mas los *humildes* poseerán el país
> y gozarán de inmensa paz.

La contraposición malvado-humilde nos pone de nuevo en contacto con nuestro texto de Sofonías, que será conceptualmente ampliado en 3,11-13.

II. Contra las naciones (2,4-15)

Como en gran parte de los libros proféticos, también en Sofonías contamos con un ramillete de oráculos dirigidos contra las naciones circundantes (la "tierra entera" entonces conocida). Este género literario parece tener su origen en Amós (1,3 – 2,16), y fue utilizado y formalmente ampliado por ulteriores representantes de la tradición pro-

fética (Is 13-23; Jr 46-51; Ez 25-32). Parece ser que, como conjunto, no tienen su origen en el propio profeta. Se trata más bien de agrupaciones llevadas a cabo por recopiladores posteriores.

En el caso que nos ocupa nos encontramos con una pequeña irregularidad inicial, que algunos expertos han convertido en un problema. Advierten éstos que el conjunto oracular comienza bruscamente: «¡Gaza quedará desamparada...!», sin ningún indicio formal de apertura, como «Esto dice Yahvé» o expresiones análogas. Por el contrario, en el v. 5 aparece un ¡Ay! (forma típica del oráculo de condenación), que se repite en 3,1. En consecuencia, dichos expertos consideran que 2,4 no forma parte del conjunto de los oráculos contra las naciones, sino que es el final del oráculo anterior.

Opinamos que tal conclusión carece de una base sólida, por razones formales y de contenido. En primer lugar, nada tiene que ver la condena de las ciudades filisteas (Gaza, Ascalón, Asdod y Ecrón) con 2,1-3. ¿Por qué dicha condena debería condicionar el hecho de que los humildes de Judá tuviesen la oportunidad de encontrar cobijo el Día de la ira de Yahvé? En segundo lugar, 2,3 acaba con la rotundidad habitual de los oráculos, rotundidad que observamos también en el anterior (1,18). Si comparamos estos dos últimos finales, observaremos su similitud:

1,18 Ni su plata ni su oro podrán salvarlos el Día de la ira de Yahvé.	2,3 Quizá encontréis cobijo el Día de la ira de Yahvé.

Cierto que 1,18 tiene una expansión (¿original?) relativa a la consunción del país por obra del fuego, pero la correspondencia entre ambos versos es perfecta: los *pecadores* no podrán ponerse a salvo el Día de la ira de Yahvé; los *humildes* quizá encuentren refugio ese Día. Creemos, por tanto, que el v. 3 constituye el final del conjunto 2,1-3, y que 2,4 es el comienzo del bloque siguiente. Además es imposible separar 2,3 de 2,7, ya que en ambos es mencionada la ciudad de Ascalón.

Si, como hemos dicho, los oráculos contra las naciones suelen ser fruto de una recopilación, no hay motivos para extrañarse que, en ese proceso, el escriba pudiese cometer más de un error. También en los oráculos contra las naciones de Isaías, de Jeremías y Ezequiel se observan ciertos desajustes formales. Podría ser que 2,4 fuese añadido al conjunto ya existente de 2,5ss.

En este conjunto de oráculos contra las naciones sorprende la ausencia de Edom, que se había convertido en el blanco de los ataques de otros profetas (véase Jr 49,7-22; Ez 25,12-14; Am 1,11-12; Ab 1-18; véase Is 11,14; Jr 9,25). Es probable que, por la época en que Sofonías desempeñaba su ministerio, Edom no supusiera ningún peligro para Judá, ni siquiera latente. Las cosas cambiaron cuando años más tarde, con la caída de Jerusalén, el estado transjordano aprovechó la coyuntura para anexionarse territorio judaíta. Esta humillación pervivió en la memoria de Israel, pues Ben Sira, varios siglos después, dice:

> Hay dos naciones que detesto,
> y la tercera ni siquiera es nación:
> los habitantes de la montaña de Seír [Edom], los filisteos
> y el pueblo necio que mora en Siquén. (Si 50,25-26)

Enemigos por el Oeste: los filisteos (2,4-7)

4 ¡Gaza quedará *abandonada*
y Ascalón *convertida en desolación*;
Asdod será expulsada al mediodía,
y Ecrón, arrancada de raíz!
5 ¡Ay de los habitantes de la costa,
nación de los quereteos!
(Palabra de Yahvé contra vosotros:)*
«Canaán, tierra de filisteos,
te destruiré, te dejaré sin habitantes;
6 la *franja costera* quedará*
convertida en *dehesas*,
en praderas de pastores,
en apriscos de ovejas.»
7 Y será la franja costera*
para el Resto de la Casa de Judá:
allí pacerán y, a la tarde,*
reposarán en las casas de Ascalón,
cuando los visite Yahvé, su dios,
y *restaure su suerte*.*

V. 5 Este hemistiquio puede no ser original.

Vv. 6.7 (a) «franja costera», lit. «medida del mar» o «trozo de mar». En el v. 7 falta el determinativo «del mar» (e.d. «costera»), pero sí aparece en la versión griega: τής θαλασσής.

(b) «allí», lit. en ellos. Algunos corrigen el hebreo y traducen: «junto al mar».

(c) Otros traducen: «y los traiga de su cautiverio». Posible.

Estamos en la costa mediterránea, en territorio filisteo. El profeta menciona cuatro de las ciudades que componían la "pentápolis filistea". Falta Gat, que quizá seguía en ruinas en vida de Sofonías. De hecho, tampoco es mencionada por Amós en su oráculo contra las ciudades filisteas (1,7-8), ya que había sido destruida un siglo antes por el arameo Jazael, según nos informa 2 R 12,18. Son, pues, cuatro ciudades con sendas señales de destrucción: abandono, desolación, deportación y desarraigo. El poeta juega con el significado de las palabras formando caprichosas aliteraciones: Gaza (*'azzâ*) – abandonar (*'āzab*); Ecrón (*'eqrôn*) – arrancar (*'āqar*).

«Gaza quedará abandonada», bien porque será deportada bien porque los habitantes que puedan huirán despavoridos de la ciudad invadida por el enemigo. En cualquier caso, abandono. La situación de una ciudad devastada es descrita mediante la ausencia de viandantes (véase Is 60,15) o la ocupación de animales (véase Is 17,2). Veamos qué dice Jeremías:

> Al ruido de jinetes y arqueros
> huía toda la ciudad:
> se metían por los bosques
> y trepaban por las peñas.
> Toda ciudad fue *abandonada*,
> sin quedar en ellas habitantes. (4,29)

«Ascalón convertida en desolación». Estamos ante otro término hebreo (*š^{e}māmâ* = "desolación", "desierto") habitual en este tipo de narraciones (véase Is 64,9; Jr 6,8; 9,10; 10,22; Ez 29,12). En ocasiones suele ir acompañado de (y comparado con) *midbār* ("estepa"). Pero basta con leer la promesa de Isaías sobre la restauración de Jerusalén:

> Jamás te dirán «*Abandonada*»,
> ni a tu tierra dirán «*Desolación*»,
> pues te llamarán «Mi Complacencia»,
> y a tu tierra, «Desposada». (62,4)

«Asdod será expulsada al mediodía». El poeta está hablando sin duda de la deportación de sus habitantes. ¿Pero por qué la mención del mediodía? ¿Un capricho del poeta? Ciertamente no. La deportación a plena luz del sol suponía que los deportados iban a ser contemplados por todo el mundo, con los consiguientes insultos, burlas y humillaciones de sus enemigos. Ezequiel habla en estos términos al dramatizar el anuncio de la deportación de Jerusalén:

> 3 Ahora, pues, hijo de hombre, prepárate un equipo de deportado y sal deportado en pleno día, a sus propios ojos. Saldrás del lugar en que te encuentras hacia otro lugar, ante sus ojos. Acaso vean así que son una casa rebelde. 4 Arreglarás tu equipo como un equipo de deportado, de día, ante sus ojos... 6 Cargarás con tu equipo a la espalda y saldrás en la oscuridad. (Ez 12,3-4.6)

Ezequiel recibe de Yahvé la orden de preparar de día su equipo de deportado, para que sus paisanos, ante el gesto profético, vean claramente cuál va a ser su destino. Pero la salida al destierro tendrá lugar en plena oscuridad.

Otra interpretación posible, según algunos comentaristas, es que la expresión «al mediodía» alude a la rapidez de la conquista, teniendo en cuenta que los asedios solían comenzar al rayar el alba. Para ello recurren a Jr 15,8, donde «al mediodía» podría equivaler a "rápidamente". Pero tal lectura resulta forzada, aparte de que la expresión temporal en Jeremías no puede ser interpretada de ese modo.

Finalmente «Ecrón será arrancada de raíz». El verbo "arrancar" (*'āqar*) es raro en la Biblia hebrea. Fuera de Sofonías, sólo aparece en seis ocasiones. Además, en cinco de ellas se alude a la acción de desjarretar caballos (Jos 11,6.9; 2 S 8,4; 1 Cro 18,4) o toros (Gn 49,6), es decir, de cortarles o arrancarles los tendones de los jarretes (νευροκοπεῖν) para inutilizarlos como monturas. El Eclesiastés nos ofrece un texto en el que el verbo tiene un mero valor genérico; simplemente aparece como antónimo de *nāṭa'* (plantar). Su extraño uso en Sofonías se debe sin duda a la búsqueda de una aliteración con el

nombre “Ecrón” (véase más arriba). En cualquier caso, el mensaje es claro: la ciudad quedará definitivamente inservible, lo mismo que un caballo desjarretado.

Las amenazas reales a las ciudades filisteas pudieron provenir de Egipto en la segunda parte del siglo VII a.C., de manos de Psammético I (663-609). Lo que no está claro es si el faraón intentó controlar la llanura costera en beneficio propio o de sus aliados asirios.

La partícula “Ay” (hebreo *hôy*) con la que comienza el v. 5 es una exclamación típica de la literatura profética (a excepción de 1 R 13,30), que generalmente introduce un oráculo de amenaza o condena (véase Is 5,8.11.18.20.21; Jr 22,13.18; Ez 13,3.18; Am 5,18; Mi 2,1; Na 3,1; Ha 2,6.9.12.15.19; Za 2,10.11). Dicha exclamación puede tener su origen en las escenas de duelo por un muerto, o bien tratarse sin más de una llamada del profeta para atraer la atención de su auditorio. Por lo que respecta a nuestro texto, resulta difícil determinar hasta dónde llega la amenaza que implica el “Ay”. Muchos intérpretes comparten la opinión de que abarca hasta 2,15. Nosotros, sin embargo, creemos que tiene su límite en 2,7. Como en la mayor parte de los “ayes” proféticos, el cambio de destinatario indica final del oráculo.

Los habitantes de la costa son definidos como «nación de los quereteos». Se trata de los pueblos cretenses (Creta ~ quereteo), pues sabido es que los filisteos provenían de las islas del Mediterráneo cercanas a la costa de Palestina (ver Am 9,7). A tenor de Ez 25,16, los adjetivos “filisteo” y “quereteo” eran casi sinónimos:

> Así dice el Señor Yahvé: Voy a extender mi mano contra los filisteos; extirparé a los quereteos y destruiré lo que queda en el litoral del mar.

Puede consultarse también 1 S 30,14 (y ver nota a Jos 13,2 en la Nueva Biblia de Jerusalén).

«Canaán, tierra de filisteos» (v. 5d). No hay que pensar en una identificación absoluta de ambos segmentos de la frase. Sofonías viene a decir: «Canaán, tierra donde habitan filisteos». En realidad, Filistea formaba parte de Canaán (véanse los límites en Gn 10,19). Canaán es el nombre que recibe en la Biblia la tierra prometida por Yahvé a los israelitas, si bien se remonta a los documentos egipcios del Imperio Nuevo, concretamente de la dinastía XIX (siglos XIV-XIII a.C.). Hay autores, sin embargo, que consideran aquí “Canaán” como una glosa.

Resulta curioso observar que, si prescindimos del Pentateuco y Josué-Jueces, el nombre de Canaán aparece en raras ocasiones. Si nos limitamos a la literatura profética, lo encontramos sólo (aparte de So 1,11; 2,5) en Is 19,18; 23,11; Ez 16,29; 17,4; Os 12,8. ¿Por qué Sofonías menciona Canaán en este contexto? Es probable que la respuesta la encontremos en 2,7: «Y será la franja costera / para el Resto de la Casa de Judá». El profeta, que tiene en mente los límites de Canaán (véase Gn 10,19), quiere recordar que la llanura costera pertenece por derecho hereditario a los israelitas.

La amenaza contra la tierra de los filisteos implica la destrucción de sus ciudades, que quedarán arrasadas, sin moradores y convertidas en pastizales (vv.5e-6). La expresión "sin habitantes", como colofón de un oráculo de destrucción, es tópica en la profecía, especialmente en Jeremías (véase Is 6,11; Jr 2,15; 4,7; 9,10; 26,9; 34,22; 44,2.22; 46,19; 48,9; 50,3; 51,29.37). La vitalidad de una ciudad es medida por la presencia de sus moradores y sus actividades. Dice Jeremías:

> 9 ...Los traeré [a los babilonios] contra esta tierra y contra sus habitantes...; los consagraré al exterminio... 10 *Acabaré con* las voces de gozo y de alegría, la voz del novio y la voz de la novia, con el ruido de la muela y la luz de la candela. (25,9.10)

El verbo traducido por "destruir" (*he'ěbîd*) en el v. 5 no es habitual cuando se trata de ciudades. En el texto de Jeremías reproducido arriba vale por "acabar con", pero no referido a establecimientos humanos. Con esta aplicación sólo lo encontramos en Ez 25,7.16:

> 7 Voy a extender mi mano contra ti y te entregaré al saqueo de las naciones; te extirparé de entre los pueblos y te *exterminaré* de entre los países. Te destruiré, y sabrás que yo soy Yahvé.
> 16 Voy a extender mi mano contra los filisteos; extirparé a los quereteos y *destruiré* el resto del litoral del mar.

Este v. 16 es importante para el texto que venimos comentando: mención de filisteos y quereteos, y del litoral marítimo. Diríase que Ezequiel se inspira en Sofonías, pues sorprende además la presencia del sustantivo "resto" (*šᵉ'ērît*) en ambos textos. La presencia sintagmática de este término es distinta en Sofonías y en Ezequiel, pues, mientras el primero habla del «resto de la casa de Judá», Ezequiel

menciona el «resto del litoral del mar». Ahora bien, en caso de haber relación entre ambos textos proféticos, habrá que dar prioridad al de Sofonías, pues el "resto" del que nos habla no es otro que el «pueblo humilde y pobre... el Resto de Israel de 3,12-13, el colectivo que ya ha sido mencionado en 2,3 («humildes del país») y del que se hablará en 2,9: «El Resto de mi pueblo los saqueará, / los que queden de mi nación los heredarán».

La costa filistea «quedará convertida en dehesas, en praderas de pastores, en apriscos de ovejas» (v. 6). Este verso parece redundante, motivo por el que algunos críticos opinan que la palabra "praderas" (hebreo *k^{e}rōt*) es un añadido; de hecho falta en la Vulgata. El término hebreo por "dehesa" (o bien "morada", "guarida") aparece en distintos contextos, pero es relativamente frecuente con un determinativo de animales ("de chacales", Is 34,13; "de ovejas" Ez 25,5) o de personas ("de pastores", como en nuestro texto y en Jr 33,12). Los textos recién citados de Isaías y de Ezequiel están también en relación con la destrucción de un país o una ciudad, respectivamente. La imagen de las ovejas pastando o de los chacales merodeando es en estos textos indicio de desolación, de falta de vida humana y, por tanto, de futuro. Se entiende que los chacales aporten una tonalidad negativa, ¿pero por qué las ovejas? ¡Señal inequívoca de que hay pastores! En el tercer texto citado, en cambio, la presencia de dehesas de pastores es un signo positivo que acompaña al escenario de la restauración de Jerusalén y Judá:

> Esto dice Yahvé Sebaot: Aún habrá en este lugar abandonado de hombres y ganados, y en todas sus ciudades, dehesas de pastores que hagan reposar a las ovejas. (Jr 33,12)

Si volvemos a So 2,6, observamos que se trata de un conjunto de pinceladas oscuras. Tras la incursión enemiga, las ciudades filisteas dejarán de existir, pero sólo temporalmente: «Y será la franja costera / para el Resto de la casa de Judá» (v. 7ab). Recordemos que, según Gn 10,15-19, la frontera occidental de Canaán incluía la costa mediterránea («desde Sidón... hasta Gaza»). Es probable que Sofonías compartiera esta convicción y defendiera la territorialidad israelita de la llanura costera. Sin embargo, las fronteras de Canaán, tal como están diseñadas en la tradición bíblica, no son más que expresión de las an-

sias expansionistas de Judá, a las que dieron validez jurídica desde una teología casera: las promesas de Yahvé.

La mención del «Resto de la casa de Judá» nos pone en contacto con el final de 2,9 y 3,13a, textos que comentaremos a su debido tiempo. Fijémonos por ahora en la vena poética de Sofonías: «allí pacerán...». Si antes ha hablado de «apriscos de ovejas», ahora nos presenta a otras "ovejas", sugeridas por el verbo "pacer". Además, el verbo "reposar" (o "acurrucarse") es usado también en contextos de pastoreo (véase Is 11,7; 13,20; 27,10; Jr 33,12; Ez 34,14s; Sal 23,2; Ct 1,7). Es decir, los judaítas ocuparán las ciudades costeras y habitarán en ellas. Como hemos observado líneas arriba, la mención aquí de Ascalón es un indicio de que 2,4 (donde se habla también de esta ciudad) no puede ser añadido a 2,1-3 como su colofón, según opinan algunos comentaristas.

El mencionado verbo "reposar" (o "hacer reposar" en la conjugación activa) sugiere un ambiente bucólico de bienestar y seguridad (véanse los textos citados más arriba). En consecuencia, no es extraño que aparezca acompañado de la precisión «sin que nadie los espante», como vemos en el propio Sofonías (3,13) y en Is 17,2; Jb 11,9. La mención de la tarde no hace sino añadir quietud a la escena. Es el momento en que la gente reposa de sus tareas tras soportar la canícula de la jornada.

Todo eso acaecerá «cuando los visite Yahvé su dios / y restaure su suerte». Como se ve, el verbo "visitar" presenta aquí connotaciones positivas de restauración. Sin embargo, en contextos de amenaza significa "castigar". Es decir, Yahvé "visita" para bien o para mal. La denotación negativa "castigar" ya ha aparecido en 1,8.9 a propósito de los dignatarios de la corte. Yahvé visita (castigando) a la clase dirigente de Judá, pero visita (benévolamente) al Resto de la casa de Judá. El futuro del país está en manos de este Resto, como se sugiere en 3,12. Es probable que haya aquí una crítica larvada a la monarquía israelita, que llevó al país a la ruina y fue la principal responsable de su disolución definitiva en el siglo VI a.C.

La teología del Resto parece hundir sus raíces en la profecía del siglo VIII, tanto en Israel como en Judá. Ante la desoladora perspectiva del Reino del Norte, Amós recomienda: «Aborreced el mal, amad el bien... Quizá Yahvé Sebaot tenga piedad del Resto de José» (5,15). También Isaías promete que «saldrá un Resto de Jerusalén, supervi-

vientes del monte Sión» (37,32). Pero es, sobre todo, Miqueas quien con mayor detalle elabora la teología del Resto (2,12; 4,7; 5,6s), en la que incluye, como Sofonías, la imagen del rebaño. La predicación de Jeremías al respecto se mueve en la ambigüedad, aunque al final prevalece la idea de la recuperación de un Resto en medio del descalabro sufrido por el país (véase 6,9; 31,7; 42,15.19; 43,5; 44,7.12.14.28). La recuperación tiene su origen en la promesa de Yahvé (23,3; imagen del rebaño), pero también es fruto de la política del conquistador: «el rey de Babilonia había dejado un resto en Judá» (40,11). En Ezequiel, la teología del Resto tiene tintes más bien negativos («esparciré a los cuatro vientos tu Resto», 5,10). Bien es verdad que deja una puerta abierta a la esperanza con la pregunta «¿Vas a exterminar al Resto de Israel?» (9,8; 11,13), pero en cualquier caso no se perciben en su mensaje palabras claras de restauración del Resto. ¿Pensaba quizá, más bien, en la clase sacerdotal? En el periodo postexílico tardío ya no se hace mención del "Resto de Israel" o "Resto de Judá" (la monarquía había desaparecido tiempo ha). En su lugar se habla del "Resto del pueblo" (Ag 1,12.14; 2,2) o "Resto de este pueblo" (Za 8,6.11s), con una probable referencia al pueblo fiel a la tradición yahvista.

Resulta tentador relacionar la teología del Resto de Sofonías con la de Ageo y Zacarías mencionada hace un momento. De hecho, el Resto del que habla nuestro profeta presenta unos niveles de piedad práctica (véase 2,3; 3,13) que no encontramos en las menciones que de él hacen los demás profetas preexílicos o exílicos.

Terminamos nuestro comentario con un último apunte relativo al texto que venimos comentando, concretamente al final del v. 7: «y restaure su suerte». Los lectores podrán sorprenderse, toda vez que otras traducciones vernáculas dicen «y los traiga de su cautiverio» (concretamente la NBJ). Lo primero que hay que decir es que se trata de dos traducciones legítimas de una fórmula hebrea ambigua (*šûb šebût*). Es evidente que, cuando el contexto habla de (o sugiere una) deportación, hay que traducir «hacer volver del cautiverio» (Nm 21,29; Jr 29,14; 30,3; Ez 29,14; Am 9,14; Sal 126,4). Por otra parte, también el contexto exige a veces la traducción «cambiar la suerte», en el sentido de devolver a alguien a una situación anterior en la que disfrutaba de bienestar y de *shalom*. Es palmario el caso de Job (42,10); también cuando se trata de países no israelitas, como Moab (Jr 48,47), Amón

(Jr 49,6) o Elam (Jr 49,39). En esta línea habrá que interpretar asimismo textos como Jr 30,18; 32,44; 33,11.26; Ez 16,53; Os 6,11; Jl 4,1; Sal 14,7; 53,7; 85,2; Lm 2,14. En otros casos, se impone la ambigüedad (Jr 31,23; 33,7; Ez 39,25).

La condición de que Yahvé "de-vuelva" la suerte a su pueblo depende de que éste "vuelva" a su dios. Algunos textos juegan con el significado del verbo *šwb*: vuelta en el espacio exterior (regresar) y vuelta en el espacio interior (convertirse). Leemos en Dt 30,2-3:

> 2 Si vuelves (*šwb*) a Yahvé tu dios, si le obedeces en todo lo que te mando hoy, tú y tus hijos, con todo tu corazón y con toda tu alma,
> 3 Yahvé tu dios cambiará (*šwb*) tu suerte y tendrá piedad de ti.

Enemigos por el Este: Moab y Amón (2,8-11)

8 He oído *la afrenta* de Moab,
los *ultrajes* de Amón,*
cuando *afrentaron* a mi pueblo
y *se envalentonaron en sus fronteras*.*
9 Por eso, ¡por mi vida!
–oráculo de Yahvé Sebaot,
Dios de Israel–,
que Moab quedará como Sodoma,
los habitantes de Amón, como Gomorra:
sólo tendrán cardos* y minas de sal,
desolación para siempre.

El Resto de mi pueblo los saqueará,
los que queden de mi nación los heredarán.
10 Éste será el precio de su orgullo,
por *afrentar*, por *envalentonarse*
contra el pueblo de Yahvé Sebaot.
11 Yahvé se les mostrará terrible,
cuando deje sin fuerzas
a todos los dioses de la tierra;
cuando *le rindan pleitesía*,*
cada una desde donde esté,
todas las islas de los paganos.

V. 8 (a) Lit. «los denuestos de los amonitas».
(b) «se envalentonaron»; otros: «prosperaron a costa de»; «se burlaron de».
V. 9 «sólo tendrán cardos», lit. «posesión [o herencia] de cardos».
V. 11 Lit. «cuando se inclinen ante él».

El profeta dirige ahora su mirada al extremo opuesto, al oriente: Moab y Amón, en Transjordania. Se trata de dos enemigos inveterados de Israel, a cuyos epónimos convirtió el folclor israelita en fruto de sendas relaciones incestuosas (véase Gn 19,30-38). Resulta difícil concretar un acontecimiento histórico que sirva de trasfondo a este oráculo. Algunos lo explican como un simple *desideratum* en el marco de las pretensiones expansionistas del rey Josías, que trataba de aprovechar la debilidad de Asiria, bajo cuyo control estaban precisamente por entonces Moab y Amón. Pero lo cierto es que ninguno de estos dos territorios pasó a dominio israelita. Otros prefieren interpretar la presencia de este oráculo (y del precedente contra Filistea) como simple fruto de las tendencias anti-asirias que anidaban en Israel, pues no en vano, como hemos dicho, tanto Filistea como Moab y Amón eran territorios vasallos del gigante asirio. De paso, oráculos de esta naturaleza podían excitar el ánimo nacionalista de los judaítas.

No están claras las circunstancias históricas reflejadas en la "afrenta" y "ultrajes" de estos dos países. ¿A qué se refiere el profeta? Las explicaciones de algunos comentaristas, en relación con un supuesto fortalecimiento de Moab y Amón durante los años 650-640, que pudieran haber amenazado la seguridad de Judá, pueden ser razonables, aunque se mueven en el marco de las hipótesis. Tampoco es evidente la traducción ofrecida del v. 8d: «se envalentonaron en sus fronteras» (véase nota textual). Será mejor que examinemos el vocabulario por mor de sacar algo en limpio.

El término traducido por "afrenta" (*ḥerpâ*) presenta dos facetas: la objetiva de "oprobio" y la subjetiva de "vergüenza". Generalmente aparece en contextos de "ridículo" bélico y/o político, que provoca la "irrisión" del vencedor (véase 1 S 11,2; 17,26; Jr 51,51; Sal 41-42); pero no es infrecuente a escala interpersonal (véase Jr 15,15; Sal 31,12; 69,8; 109,25). Por lo que respecta a "ultraje" (*gidûpîm* o variantes), sólo hay dos casos en la Biblia hebrea (aparte del de Sofonías): Is 51,7; Ez 5,15. Y en ambos aparece también el término visto previamente:

> No temáis afrenta (*ḥerpâ*) humana,
> que no os acobarden sus ultrajes (*gidûpîm*)

> Serás oprobio (*ḥerpâ*) y blanco de insultos (*gidûpîm*), ejemplo y asombro para las naciones que te rodean, cuando te juzgue y te castigue con cólera y furor.

Pero la parte más controvertida de So 2,8 es el final del verso, traducido por nosotros como «se envalentonaron en sus fronteras» (véase nota textual). En realidad estamos ante una expresión relativamente frecuente (*higdîl ʻal*), que literalmente suena así: «engrandecerse sobre (o a costa de)». El significado preciso se deduce de los contextos en que aparece. Puede significar: "alzarse", "envalentonarse", "desafiar", "superar", "triunfar" (véase Jr 48,26.42; Ez 35,13.26; Sal 55,13; Jb 19,5; Qo 1,16); pero también "burlarse", "reírse", "hacer mofa" (Ab 12; Sal 38,17). ¿Con cuál de estos significados se aviene el texto de Sofonías? La determinación espacial ("fronteras") podría ayudar a perfilar el sentido de la frase. Aún así, persiste la ambivalencia semántica: ¿"hacerse grande" en las fronteras, es decir, "triunfar" o "apoderarse de"?; ¿"burlarse de" las fronteras, en el sentido de restarles importancia política o achacarles debilidad defensiva? En ambas direcciones se mueven los comentaristas. Ahora bien, dado que el verso en cuestión habla de afrentas y ultrajes, es decir, de insultos y burlas, parece excesivo traducir el final «prosperaron a costa de sus fronteras» (véase NBJ). Además, no hay noticia histórica alguna sobre incursiones moabitas y/o amonitas en territorio de Judá en el siglo VII a.C. Para ello, tendríamos que remontarnos a dos siglos antes. Hay que pensar entonces que So 2,8 se refiere como mucho a un grotesco desafío, que supuso para los judaítas una afrenta y un ultraje.

En cualquier caso, Yahvé no es un dios sordo, ajeno a las vicisitudes por las que atraviesa su pueblo: «He oído...», o sea, soy testigo. Tendrán que callar quienes decían para sus adentros: «¡Yahvé no actúa ni bien ni mal!» (1,12e). Pero Yahvé, además de testigo, es juez. Así, a la acusación sigue la condena: «Por eso...» (v. 9). Lo que se va a oír es grave e inapelable, pues Yahvé jura solemnemente por su vida. Se trata de un antropomorfismo que, fuera de Sofonías, sólo lo encontramos en Isaías (49,18), Jeremías (22,24; 46,18) y, sobre todo, en Ezequiel (5,11; 14,16; 16,48; 18,3; 20,31; etc.).

Moab y Amón quedarán respectivamente como Sodoma y Gomorra, es decir, convertidas en pura desolación inhabitable. La comparación de alguna población o país (o de sus habitantes) con estas míticas ciudades (véase Gn 18,16 – 19,29) ocupa un lugar preferente en la tradición profética. Se aplica tanto a países extranjeros (Is 13,19; Jr 49,18; 50,40) como a Israel (Am 4,11) o Judá (Is 1,9s; Jr 23,14). En el caso del territorio israelita, se cumpliría la amenaza de Dt 29,21-22:

> [21] La generación futura..., al ver las plagas de esta tierra y las enfermedades con que Yahvé la castigará, exclamarán: [22] «Azufre, sal, un brasero es su tierra entera; no se sembrará, nada germinará ni hierba alguna crecerá en ella, como en la catástrofe de Sodoma y Gomorra».

El azufre y la sal hacen improductivo un terreno; lo dejan sin vida y sin condiciones de habitabilidad. El sarcasmo es extremo en el texto de Sofonías. En Jr 49,33 encontramos la coletilla «desolación para siempre», aplicada en este caso a la ciudad de Jasor.

La segunda parte del v. 9 representa la contraposición a la primera. Del texto no se puede deducir quién dejará reducidas a desolación a Moab y Amón. ¿Algún invasor anónimo? El papel de Judá parece estar reducido al saqueo y la ocupación. ¿Pero cómo puede saquear y ocupar un territorio invadido ya por otro pueblo? Las contradicciones son flagrantes, a no ser que el profeta se refiera al propio reino de Judá. Sin embargo, no hay constancia histórica de tal invasión en el periodo que nos ocupa, y menos aún más tarde. Además, si Sofonías acaba de decir que Moab y Amón quedarán convertidos en «desolación *para siempre*», ¿cómo va a heredar esos países el Resto de Judá? ¿Cómo interpretar entonces este verso?

La única forma de dar con la clave de este texto es recurriendo a la forma de hacer teología política por parte de la profecía. Israel, que se percibía a sí mismo como pueblo único (por elección divina) en el conjunto de las naciones de Siria-Palestina, tuvo que soportar a lo largo del periodo monárquico serios altibajos políticos, originados tanto por sus pretensiones expansionistas cuanto por la política imperialista de algunos de los países de la periferia. Aram por el Norte, Filistea por el Oeste, Moab, Amón y Edom por el Este presionaron en numerosas ocasiones al modesto territorio israelita. Sin contar con las grandes potencias de Mesopotamia y del Nilo. Desde la teología de la elección

y la alianza, Israel nunca asimiló las derrotas infligidas por otras potencias "paganas". ¿Tenía una base real dicha teología? Más aún, ¿existía Yahvé? La teología deuteronomista, que dejó una fuerte impronta en la profecía, interpretaba tales derrotas como fruto de un dios airado por la infidelidad de su pueblo, que se valía de otras naciones para castigar a Israel. Pero la cólera divina se desencadenaba, al mismo tiempo, contra dichas naciones, a veces con la excusa de que "se habían pasado" en el castigo (véase Is 10,5-6.12). Como vemos, estamos ante una teología "naíf" que hace agua por multitud de grietas. Desde esta teología política hay que entender los oráculos contra las naciones de la literatura profética: cualquier agresión al pueblo de Yahvé debe ir acompañada de sus correspondientes condena y castigo.

Teniendo esto en cuenta, forzoso es decir (y las críticas literaria e histórica lo confirman) que tales oráculos respondían a un arsenal de clichés literarios a los que recurrían los profetas o sus discípulos para elaborarlos. En consecuencia, cuando en un periodo de crisis profunda (provocada por el país X) un profeta proclamaba un oráculo de condena, no se limitaba siempre y exclusivamente a dicho país. En ocasiones convertía en objetivo de sus invectivas al resto de países que tradicionalmente habían representado un peligro para la subsistencia de Israel como nación, aunque en ese momento no supusieran una amenaza real. Además, la larvada o patente ansia expansionista de Israel, unida al principio del "ojo por ojo", impelían a veces al profeta en cuestión a proclamar la anexión a Israel de dichas naciones.

Volviendo a nuestro texto de Sofonías, digamos que el oráculo contra Moab y Amón (lo mismo que otros oráculos) no tiene por qué responder a un hecho histórico concreto. El profeta se basa en formas literarias tradicionales a las que dota de un contenido imaginario de teología política nacional. Es muy probable que Sofonías tenga bajo su punto de mira principalmente al imperio asirio, cuyo yugo todavía no se ha sacudido del todo, y que ello le obligue a lanzar amenazas e invectivas sobre los países vasallos de Asiria. En conclusión, las aparentes contradicciones de la segunda parte del v. 9 mencionadas líneas arriba no son tales si Sofonías recurre a clichés literarios y si expresa en realidad no un hecho, sino un *desideratum*. La continuación del oráculo corroborará lo que venimos diciendo.

El v. 10 nos sitúa ante un problema formal: el cambio de voz. Hasta el momento hablaba Yahvé; ahora se escucha probablemente al

profeta asintiendo a la palabra divina y ampliando las consecuencias de sus palabras. Algunos exegetas comentan ingenuamente que tal cambio es un indicio de la no-originalidad del v. 10 (y del v. 11). ¿Por qué no puede ser genuino un texto de tales características? No es tan extraño en la profecía oracular bíblica que el profeta en cuestión corrobore el contenido de un oráculo con un comentario propio. ¡Fijémonos que el v. 10 repite en parte las causas del desastroso destino de Moab y Amón, anunciadas al comienzo del oráculo (v. 8)! Así pagará «el precio de su orgullo, por afrentar...».

El término hebreo por "orgullo" (o "arrogancia": *gā'ôn*) tiene casi las mismas denotaciones y aplicaciones metafóricas que en castellano. Se dice de la "majestad" divina (Ex 15,7; Is 24,14; Mi 5,3), que llega a atemorizar (véase Is 2,10.19.21), de la lozanía y pompa de las plantas (Jr 12,5; 49,19; 50,44; Za 11,3; lectura metafórica en Is 60,15) e incluso de la fuerza sobrecogedora del mar (Jb 38,11). Pero es, sobre todo, en el ámbito de las relaciones humanas y de la política donde el término en cuestión despliega su significado, generalmente negativo y con cualificación ética. El orgullo de Israel se manifiesta en su infidelidad a la normativa divina, en la corrupción del poder, en la idolatría y en la ostentación provocadora (Lv 26,19; Jr 13,9; Ez 7,24; 16,49.56; 33,28; Os 5,5; 7,10; Am 6,8). También las naciones extranjeras son acusadas de orgullo. En tal caso, los profetas ponen de relieve su desmedido poder y su índole tiránica (Is 13,11.19; 14,11; 23,9; Ez 30,6.18; 32,12; Za 9,6; 10,11). Entre estas naciones se encuentra Moab, uno de los países "invitados" en nuestro texto de Sofonías. Veamos lo que dicen de ella otros profetas:

> *Hemos oído* la arrogancia (*gā'ôn*) de Moab,
> ¡una enorme arrogancia!,
> su altanería, su arrogancia y su furor
> y sus bravatas sin fuerza.

Este texto lo firma Isaías (16,6), un profeta del siglo VIII. Unos cien años después, leemos en otro profeta de Judá:

> *Hemos oído* la arrogancia (*gā'ôn*) de Moab,
> ¡una enorme arrogancia!,
> su prepotencia, su arrogancia y su altanería,
> y la soberbia de su corazón. (Jr 48,29)

Como vemos, se trata casi de un calco. Y por fin tenemos a nuestro Sofonías:

> *He oído* la afrenta de Moab...
> ....
> Éste será el precio de su orgullo (*gā'ôn*)... (2,8.10)

Podemos observar que estamos ante un cliché que puede tener su origen en Isaías. En tal caso, cabría pensar que el profeta del siglo VIII está recordando un acontecimiento pasado, pero relativamente cercano e impreso en la memoria colectiva: los enfrentamientos de Israel con Moab, como quedan reflejados en la famosa estela del rey Mesa.

De ser así, habrá que deducir que las invectivas de Sofonías contra Moab no responden a un acontecimiento concreto vivido en su propia época. Más bien, como ya hemos observado, se limita a lanzar amenazas contra los países vasallos de Asiria. Para ello, hace uso de fórmulas y expresiones ya consagradas, a las que remodela con su estilo y sus propias aportaciones.

Podríamos acabar con un préstamo sapiencial:

> El orgullo (*gā'ôn*) precede a la ruina,
> la soberbia, a la caída. (Pr 16,18)

El v. 11 no parece haber salido de la boca de Sofonías; tiene toda la apariencia de ser un añadido posterior, pues su descripción de Yahvé, su mención universalista de «todos los dioses de la tierra» y la descontextualizada referencia a «las islas de los paganos» contrastan con el particularismo, la concreción y la sobriedad de los versos precedentes.

«Yahvé se les mostrará terrible» (v. 11a). El adjetivo "terrible" (o "temible") corresponde a un participio hebreo (*nôrā'*). En nuestro texto, como casi en el resto de la Biblia hebrea, sirve para calificar la naturaleza de las manifestaciones divinas. Pero alude también al carácter misterioso y, por tanto, temible de un lugar desconocido de grandes dimensiones (el desierto en Dt 1,19; 8,15) o que provoca *timor religiosus* (Gn 28,17). Cuando se dice de Yahvé, dicho término suele ir acompañado del adjetivo "grande", de forma que la expresión «Yahvé, dios grande y terrible» pudo convertirse con el paso del tiempo en una

rúbrica litúrgica (Dt 7,21; Ne 1,5; 4,8; Dn 9,4; véase Sal 99,3; 111,9). En esta misma línea, algunos profetas califican de "grande y terrible" el Día de Yahvé (Jl 2,11; 3,4; Ml 3,23). Terrible puede ser también una nación poderosa (Is 18,2; Ha 1,7).

Pero hay un racimo de textos que conviene examinar, pues pueden arrojar cierta luz sobre el verso que estamos examinando. En ocasiones, cuando se habla de la naturaleza "terrible" de Yahvé, son mencionados en el contexto los dioses o los reyes de la tierra, para poner de relieve la ineficacia de sus obras o las limitaciones de su ser en comparación con Yahvé. Veámoslo:

> Yahvé, vuestro dios, es el dios de los dioses y el señor de los señores, el dios grande, fuerte y *terrible*... (Dt 10,17)
>
> ¿Quién como tú, Yahvé, entre los dioses?
> ¿Quién como tú, glorioso en santidad,
> *terrible* en prodigios, autor de maravillas? (Ex 15,11)
>
> Grande es Yahvé y digno de alabanza,
> más *temible* que todos los dioses. (Sal 96,4)
>
> [Yahvé] corta el aliento a los príncipes,
> es *temible* para los reyes de la tierra. (Sal 76,13)
>
> Yahvé, el Altísimo, es *terrible*,
> el gran rey de toda la tierra. (Sal 47,3)

Como vemos, Yahvé manifiesta su superioridad sobre todos los poderes existentes en el ámbito humano y en el mundo de los dioses.

Si volvemos ahora a So 2,11, observamos la presencia de «todos los dioses de la tierra» y de reinos extranjeros («las islas de los paganos»). Sobre todos se muestra Yahvé "terrible". A los dioses los deja sin fuerzas y, en consecuencia, los pueblos paganos que veneran a esos dioses le rendirán pleitesía (o le adorarán). Se trata de una lógica deducible de la ideología religiosa del Próximo Oriente antiguo: cada pueblo tiene su dios; ahora bien, si Yahvé se muestra superior a todos los dioses, los pueblos en cuestión deberán someterse al poder del dios hebreo y darle culto. En este esquema podemos descubrir la principal raíz de la naturaleza "imperialista" de la antigua religión judía. ¡Los fundamentalismos actuales tienen una vieja historia!

Detengámonos un momento en la expresión «islas de los paganos», que fuera de nuestro texto, sólo aparece en Gn 10,5. Pero digamos, antes de nada, que las "islas" son mencionadas con frecuencia en la Biblia hebrea, especialmente en la profecía (sólo tres casos fuera de ella: Est 10,1; Sal 72,10; 97,1). Por una parte, el término "islas" hace referencia a las zonas insulares del Mediterráneo (Chipre y los archipiélagos griegos) con las que comerciaban habitualmente los habitantes de la costa, especialmente los fenicios (Is 23,2; Ez 26,15.18; 27,3.6.15). Pero además, la palabra "islas" aludía a la *terra incognita*, a los misteriosos países situados allende el mar, de los que traían noticias los mercantes. No es, por tanto, extraño que "islas" aparezca en paralelismo con "confines de la tierra" (Is 24,15; 41,15; 42,10), con "pueblos lejanos" (Is 49,1; véase 51,5) o simplemente con "tierra" (Is 42,4). Is 11,11 y Jr 25,18-26 nos ofrecen probablemente sendos "mapas" de entonces, que incluyen a las "islas". Hace unos años fue publicado un "mapa" babilónico de los siglos VIII o VII a.C. En él, Babilonia ocupa el centro de un vasto territorio en el que se incluye a Asiria, Urartu, Susa y otras localidades de Mesopotamia. El territorio está rodeado de agua (el "océano"), donde aparecen pequeños reductos de tierra que podrían corresponder a las "islas" bíblicas o simplemente a regiones alejadas y desconocidas.

Nuestro texto de Sofonías habla de "tierra" e "islas", como Is 42,4, es decir, de los territorios del Próximo Oriente y de zonas insulares poco conocidas. Los «dioses de la tierra» acabarán sometidos («sin fuerzas»); las islas le rendirán pleitesía o culto, «cada una desde donde esté». Esta afirmación final parece contradecir una tradición bíblica según la cual todos los pueblos se incorporarán a Sión, trayendo tributos y glorificando a Yahvé. Leemos en Isaías:

> 3 Caminarán las naciones a tu luz,
> los reyes al resplandor de tu aurora...
> 9 Naves de *las islas* acudirán,
> los navíos de Tarsis en cabeza,
> para traer a tus hijos de lejos,
> junto con su plata y su oro,
> para glorificar a Yahvé, tu dios...
> 12 Y las naciones y reinos
> que no se sometan a ti,
> acabarán desolados, en ruinas. (60,3.9.12)

Sobre esta "tradición de Sión" podemos consultar Is 2,2-4; Mi 4, 1-4.

Numerosos pueblos acudirán con tributos a Sión, entre ellos Cus/ Etiopía:

> En aquel tiempo traerán tributo a Yahvé Sebaot, al lugar donde reside el nombre de Yahvé Sebaot, al monte Sión, una nación esbelta de tez brillante, un pueblo temible por doquier, una nación vigorosa y dominadora, con una tierra surcada por ríos. (Is 18,7)

Traemos este texto a colación por dos detalles. En primer lugar, se califica a Cus/Etiopía de pueblo "temible", el mismo término hebreo que aparece en So 2,11a aplicado a Yahvé ("terrible"). En segundo lugar, el breve oráculo que viene a continuación (So 2,12) habla precisamente de Etiopía. En él se verá que el carácter temible de esta nación se desvanece ante el poder de Yahvé.

Terminamos el oráculo contra Moab y Amón con un apunte teológico. En 1,4-5 nos hablaba el profeta de los cultos idolátricos que se celebraban en Jerusalén: «los que *se postran* en los terrados...». El verbo "postrarse" significa también "rendir pleitesía" o "adorar", en virtud del gesto corporal. Los habitantes de Jerusalén dan culto a dioses que nada son. Pues bien, en 2,11 nos informa Sofonías de la victoria de Yahvé sobre «los dioses de la tierra» y de cómo *se postran* ante él «las islas de los paganos». Se trata de una inversión de papeles:

> Israelitas que adoran a dioses
> Victoria de Yahvé sobre los dioses
> Paganos que adoran a Yahvé

Los paganos acabarán reconociendo en Yahvé lo que su propio pueblo es incapaz de ver y practicar.

Enemigos por el Sur: Cus (2,12)

12 También vosotros, *cusitas*,
seréis *atravesados* por mi espada.

Ofrecemos una reconstrucción de un texto complejo, toda vez que el original dice literalmente: «También *vosotros*, cusitas, *ellos* serán atravesados por mi espada». Cambio de segunda a tercera persona del

plural. Tal como hacemos nosotros, las versiones cambian "ellos" por "vosotros". Hay otro grupo de explicaciones más bien estrafalarias, basadas en razones sintácticas y retóricas, que no viene al caso enumerar. Hemos de admitir que el texto es oscuro, sin más, y que los cusitas son amenazados con su extinción. ¿Pero quiénes son los tales cusitas?

Si nos dejamos llevar por las versiones, veremos que los LXX traducen Ἀιθίοπες y la Vulgata, *Aethiopes*, es decir, etíopes. Y ciertamente en la Biblia el nombre de Cus está casi siempre relacionado con Etiopía. Hay, sin embargo, dos casos en que dicha región parece estar relacionada con Madián (Nm 12,1; Ha 3,7). Para complicar el panorama, las genealogías de Gn 10 hablan de Nemrod, hijo de Cus, y se dice que «los comienzos de su reino fueron Babel, Erec y Acad» (10,10). Es decir, tendríamos que situarnos en Mesopotamia. ¿Con cuál de estas áreas geográficas habremos de relacionar el texto de Sofonías? Entre los expertos hay opiniones para todos los gustos.

Por nuestra parte creemos que se trata de Etiopía. El profeta ha comenzado por el Oeste (Filistea), ha continuado por el Este (Moab, Amón) y ahora pasa al Sur (Etiopía), para acabar después en el Norte (Asiria). La intervención punitiva de Yahvé desde Sión (ombligo del mundo para la cosmología israelita) se despliega hacia los cuatro puntos cardinales. Pero si, en tiempos del profeta, Etiopía no implicaba peligro alguno para Judá (como es el caso), ¿a qué viene su mención? Es probable que el nombre de Cus-Etiopía sea utilizado algunas veces por la profecía con referencia a Egipto. Tal es el caso de Is 18, donde el profeta habla de una «tierra surcada por ríos» (v. 2), algo que se aviene mejor con la geografía egipcia. Tal identificación no sorprende, toda vez que Egipto fue dominado por una dinastía etíope (la XXV), que acabó cuando las tropas asirias de Asurbanipal saquearon Tebas (663 a.C.).

Hay quien pone objeciones a esta identificación de Etiopía y Egipto aduciendo que, si bien tenía sentido en tiempos de Isaías, no cabe decir lo mismo en la época de Sofonías, cuando hacía unas décadas que había sucumbido la dinastía etíope de Egipto. Hemos de volver, sin embargo, a una explicación ofrecida unas líneas arriba. Hemos dicho que los profetas, al pergeñar sus oráculos, podían recurrir a un arsenal ya existente de formas y formularios, que ellos enriquecían personalmente y a los que imprimían su propio estilo. Eso explica el parecido

que ofrecen muchos oráculos proféticos, sobre todo en vocabulario e imágenes. Por ejemplo, ya hemos visto antes cómo Sofonías (2,8.10) y Jeremías (48,29) pudieron haberse inspirado en Is 16,6.

En cualquier caso, los "cusitas" serán atravesados por la espada de Yahvé. La expresión «atravesados (o heridos) por la espada» es tópica en la Biblia hebrea (Is 22,2; Jr 14,18), sobre todo en Ezequiel (31,17s; 8 veces en el cap. 32; 35,8). No es infrecuente la mención de la espada de Yahvé, el instrumento de castigo del dios guerrero de Israel. Las expresiones suelen ser truculentas, como ponen de manifiesto estos dos textos:

> 40 ....
> Tan cierto como que vivo eternamente,
> 41 cuando afile el rayo de mi espada
> y mi mano empuñe el Juicio,
> tomaré venganza de mis adversarios
> y daré el pago a quienes me aborrecen.
> 42 Embriagaré de sangre mis saetas
> y mi espada se saciará de carne,
> de sangre de muertos y cautivos,
> de cabezas encrestadas de enemigos. (Dt 32,40-42)
>
> Engrasa su espada en los cielos,
> vedla cómo baja contra Edom,
> contra el pueblo condenado al anatema
> en nombre de la justicia.
> La espada de Yahvé chorrea sangre,
> está empapada de sebo,
> de sangre de carneros y machos cabríos,
> de sebo de riñones de carneros.
> Yahvé tiene una matanza en Bosrá,
> una gran escabechina en Edom. (Is 34,6)

Naturalmente, los animales mencionados en el segundo texto no son sino imágenes de los habitantes de Edom, contemplados como animales sacrificiales.

Poco más podemos decir de So 2,12, probablemente un fragmento oracular. Algunos exegetas, que identifican Cus con Mesopotamia, lo vinculan con el oráculo siguiente (vv. 13-15). Puede que así sea, pero lo cierto es que ningún estudioso ha dado con una clave explicativa satisfactoria.

Enemigos por el Norte: Asiria (2,13-15)

13 Y extenderá su mano contra el Norte,
destruirá Asiria,
dejará Nínive desolada,
árida como el desierto.

14 Se tumbarán en medio de ella
rebaños y toda suerte de animales;*
hasta la lechuza y el erizo
pasarán la noche entre sus capiteles.
El búho ululará en la ventana,*
graznará el cuervo en el umbral,*
porque el cedro *está descortezado*.*

15 *Ésta es* la ciudad bulliciosa,
que vivía tranquila,
la que decía en su interior:
«¡Yo, y nadie más!»
¡Qué desolada ha quedado,
convertida en guarida de animales!
Todo el que pasa a su lado
silba y agita su mano.

V. 14 (a) «toda suerte de animales», lit. «todos los animales de los países».
(b) «El búho» (*kôs*) corr.; hebr.: «una voz» (*qôl*).
(c) «cuervo» (*ʻōrēb*) corr.; hebr.: «desolación» (*ḥōreb*).
(d) Otros: «porque yo debilitaré su fuerza».

El profeta dirige ahora nuestra mirada hacia la zona septentrional de Palestina: Asiria. Como ya hemos observado, esta condena del gigante asirio constituye probablemente el objetivo de toda la serie oracular precedente. Primero han desaparecido los países vasallos (vv. 4-11) o los que le prestan ayuda (v. 12); ahora le toca el turno a su tutela política.

Desde el punto de vista formal, llama de inmediato la atención la conjunción copulativa (hebreo *w*^{e}) que abre el oráculo. Quienes defienden que el verso precedente alude a Mesopotamia con el travestismo de Cus, no tienen dificultad en explicar la presencia de la cópula.

Pero pasan por alto un detalle que desbarata su hipótesis: mientras en el v. 12b habla Yahvé, los vv. 13-15 están puestos en boca del propio profeta. No tendría mucho sentido la secuencia: «También vosotros, cusitas, / seréis atravesados por mi espada. / Y extenderá su mano...».

Podemos dividir el oráculo en tres secciones, correspondientes a la numeración de los versos. El v. 13 describe la acción devastadora de Yahvé sobre Asiria y Nínive; el v. 14 nos presenta a los nuevos inquilinos del país asolado; el v. 15 es un sumario acompañado de las razones que han motivado la intervención punitiva de Yahvé.

La primera sección está apoyada en tres verbos seguidos, que imprimen rapidez a la descripción: "extender la mano", "destruir", "dejar desolado". Además, la secuencia de las acciones es perfecta: amenaza, acción, consecuencias. En la Biblia hebrea, la expresión "extender la mano" (*nāṭâ yād*) puede equivaler a nuestro "echar una mano", "ayudar" (Pr 1,24), pero su ámbito de aplicación es casi siempre punitivo y/o bélico. Aparece con frecuencia en la tradición de las plagas de Egipto, donde la imagen de la mano extendida tiene una función mágica (Ex 7,5.19; 8,1; 9,22; 10,12.21s). Idéntica función descubrimos en la tradición del paso del Mar (Ex 14,16.21.26s) y en la destrucción de Ay (Jos 8,26). Pero es, sobre todo, en las guerras de Yahvé donde dicha expresión se consolida. Yahvé extiende su mano contra su propio pueblo (Is 5,25; 9,11.16.20; 10,4; Ez 6,14), Jerusalén (Ez 16,27), el mar de Tiro (Is 23,11), Babilonia (Jr 51,25), Amón (Ez 25,7), Edom (Ez 25,13; 35,3), Filistea (Ez 25,16), los idólatras (Ez 14,9). Las consecuencias de tal acción son tópicas: exterminio y desolación (véase Ez 6,14; 25,7.13.16; 35,3). El propio Sofonías ya ha utilizado la expresión en 1,4: «Extenderé mi mano contra Judá...».

El verbo hebreo traducido por "destruir" (*'ibbad*) denota básicamente pérdida y desaparición: "no haber ya". Por eso, el hemistiquio en cuestión podría ser traducido: «hará desaparecer a Asiria». Nínive quedará «desolada, árida como el desierto». Estas expresiones son muy comunes en contextos bélicos. En lo referente a "desolación", puede consultarse el comentario a 1,13, donde se habla de casas "devastadas". El final del verso nos ofrece un cliché frecuente en la literatura profética, donde son combinadas las palabras "aridez" (o "sequedal"; *ṣiyyâ*) y "desierto" (o "estepa"; *midbār*) para describir una ciudad o un país sin posibilidades de habitabilidad, un panorama de

muerte y desolación fruto de una incursión bélica. Sobre el primer término podemos consultar Is 53,2; Jr 51,43; Jb 30,3; sobre el segundo, véase Is 14,17; 27,10; Jr 9,11. Este último texto utiliza además la forma intransitiva del verbo mencionado al comienzo del párrafo: «el país ha desaparecido» (o «ha quedado destruido»). La combinación de ambos términos aparece en Is 35,1; 41,18; Jr 2,6; 50,12; Ez 19,13; Os 2,5; Sal 107,35. Algunos textos añaden el dato de la inhabitabilidad de un territorio en esas condiciones (véase 2,5d), de un país donde sólo se perciben huellas de animales:

> ¿Por qué el país se ha perdido,
> calcinado como un desierto
> por donde nadie transita? (Jr 9,11)
>
> La ciudad fortificada ha quedado solitaria,
> morada dejada y abandonada,
> lo mismo que un desierto.
> Allí pacen los novillos,
> allí se tumban y ramonean. (Is 27,10)

El texto de Sofonías menciona también la sola presencia de animales entre las ruinas de Nínive (v. 14). Pero nos encontramos con la misma aparente contradicción que la comentada a propósito de 2,6: ¿cómo puede explicarse la presencia de rebaños (y pastores) en un país desolado, caracterizado esencialmente por la ausencia de habitantes? Puede ser que el profeta tenga una "visión urbana" de la estepa, y que no considere como auténticos grupos humanos a las familias de seminómadas. Pero es más probable que la contradicción sea sólo aparente, y que estemos analizando con ojos occidentales unos clichés poéticos que no implicaban paradoja alguna para los oyentes o lectores originales.

En cualquier caso, hay algo que sorprende en 2,14 si comparamos este verso con 2,7. El profeta contemplaba allí al resto de la casa de Judá como un rebaño de ovejas que había tomado posesión de las ciudades filisteas: «allí pacerán y a la tarde *reposarán*...». Este verbo "reposar" es el mismo utilizado en 2,14 («se tumbarán»; *rābaṣ*). Puede parecer extraño que en 2,7 Judá termine asentándose en las ciudades de la costa, al tiempo que el territorio mencionado en 2,14 queda desolado. Pero todo se explica desde la historia de Israel: mientras que

algunas ciudades de la pentápolis filistea fueron temporalmente ocupadas por Israel en algún momento de su ajetreada historia, el territorio mesopotámico nunca fue hollado por pies israelitas, y ni siquiera fue incluido en sus fronteras ideales. ¿Qué podía hacer el modesto Israel frente al poderío militar de los gigantes políticos de las riberas del Éufrates y el Tigris?

El poeta nos ofrece un dato nacido de la observación, la presencia de cuatro especies de animales entre las ruinas de Nínive: lechuza, erizo, búho y cuervo. La traducción "lechuza" (o "mochuelo"; *qā'āt*) no es del todo segura; otros prefieren "pelícano", guiados sin duda por las versiones (salvo griego: "camaleones"). Ciertamente se trata de un animal impuro mencionado como tal en Lv 11,18 y Dt 14,17. Pero las ruinas o el páramo (Sal 102,7) no son precisamente el hábitat de un pelícano; sí, en cambio, de algunas especies de rapaces nocturnas. Podría ser que un mismo nombre de ave se aplicase en dos regiones de Palestina a dos especies diversas. Ocurre entre nosotros: en una zona se llama "jilguero" a un ave que en un territorio adyacente se la conoce como "cardelina". Sobre la traducción "erizo" no hay discrepancias; y no integra la lista de animales impuros. Sobre el "búho" y el "cuervo", véanse notas textuales. El primero sólo aparece en Lv 11,17 y Dt 14,17 (ave impura), y en Sal 102,7, asociado precisamente a las ruinas. El término hebreo por "cuervo" (*'ōrēb*) es inespecífico; podría hacer referencia también a la "corneja", la "grajilla", la "chova", etc. También integra la lista de aves impuras (Lv 11,15; Dt 14,14). Los seres humanos han dejado paso a los animales. ¿En qué ha quedado el esplendor de Asiria? ¿Dónde ha ido a parar la "gran metrópoli"? (Jon 3,3; 4,11). ¡Los esbeltos capiteles del palacio o el templo de Nínive (véase Am 9,1) convertidos en refugio de animales impuros!

El final del v. 14 está corrompido (véase nota). A pesar de las dificultades textuales, la mayoría de los exegetas está de acuerdo en traducir «porque el cedro ha quedado desnudo» o «porque el cedro está descortezado»; pero también la mayoría cree que este hemistiquio está fuera de contexto. ¿Qué sentido tiene hablar aquí de cedro? Basándose sobre todo en 1 R 6,9-10.15-22 (véase Jr 22,14; Ct 8,9), un gran número de expertos cree que Sofonías se está refiriendo a las planchas de cedro que recubrían el interior de los muros de algunos pala-

cios y templos. Y las tapias de las ruinas de Nínive estarían desprovistas de la madera de cedro original. Pero esta interpretación hace agua por los cuatro costados; se trata de una clara desorientación. En primer lugar, es raro que un oráculo se detenga en minucias, como las relativas al empanelado de cedro de una construcción. En segundo lugar, los exegetas que gastan ríos de tinta para sustentar tal interpretación pasan por alto algo importante: en la Biblia, el cedro es imagen de un país o de su(s) dirigente(s). Veámoslo.

Empecemos por lo más obvio. En el profeta Ezequiel leemos:

> 3 El águila grande, de grandes alas,
> de enorme envergadura,
> de espeso plumaje abigarrado,
> vino al Líbano y cortó la cima del *cedro*;
> 4 arrancó la punta más alta de sus ramas,
> la llevó a un país de mercaderes
> y la colocó en una ciudad de comerciantes...
>
> 12 Di a esa casa rebelde: ¿No sabéis lo que significa esto? Mirad,
> el rey de Babilonia vino a Jerusalén, tomó al rey y a los príncipes
> y los llevó con él a Babilonia...
>
> 22 Así dice el Señor Yahvé:
> También yo tomaré de la copa del alto *cedro*,
> de la punta de sus ramas escogeré un ramo
> y lo plantaré yo mismo
> en una montaña elevada y excelsa:
> 23 en la alta montaña de Israel lo plantaré. (17,3-4.12.22-23)

El texto no necesita comentarios, ya que el propio profeta los ofrece. Pero hay otro también muy claro en el que la imagen del cedro se aplica a otro país y a su dirigente:

> Hijo de hombre, di al faraón, rey de Egipto, y a la multitud de sus súbditos:
> 2 ¿A quién compararte en tu grandeza?
> 3 Mira: a un *cedro* del Líbano
> de espléndido ramaje,
> de fronda de amplia sombra
> y de elevada talla...

6 En sus ramas anidaban
todos los pájaros del cielo,
bajo su fronda parían
todas las bestias del campo,
a su sombra se sentaban
naciones numerosas. (Ez 17,2-3.6)

Podemos consultar también 2 R 14,9-10; Is 10,33-34; Za 11,1-2. Todos estos textos apoyan una interpretación del final de So 2,14 que a la mayor parte de los exegetas (por no decir a todos) les ha pasado desapercibida. El cedro del que nos habla Sofonías no es sino la imagen de una gran potencia y su esplendor: Asiria.

Llegamos así a la tercera y última parte (v.15) del oráculo contra Asiria. En ella nos ofrece el profeta un breve sumario y la causa de su fatal destino. El demostrativo inicial "Ésta" tiene una indudable fuerza poética. Es como si el profeta, tras describir las ruinas de Nínive, las señalase con el dedo y nos dijera: «Mirad, *esto* es lo que ha quedado». El silencio que anida en todas las ruinas, entre las que sólo se oye el silbo del viento, contrasta con un claro *flashback*: «la ciudad bulliciosa» (v. 15a). Este adjetivo (*'al.lîzâ*) connota en hebreo disfrute de la vida, despreocupación y autosatisfacción. Isaías lo aplica en dos ocasiones a Jerusalén (una vez a Tiro, 23,7):

1 ¿Qué tienes ahora, que subes
en masa a las azoteas,
2 henchida de jolgorio,
ciudad alborotada,
villa *bulliciosa*?
....
12 Aquel día el Señor Yahvé Sebaot
convocaba al llanto y al lamento,
a raparse y ceñirse de arpillera.
13 Pero todo fue jolgorio y alegría...
«Comamos y bebamos,
que mañana moriremos». (22,1-2.12-13)

11 Espantaos, mujeres satisfechas;
temblad, confiadas;
desvestíos, desnudaos,
ceñid vuestra cintura;

[12] golpeaos el pecho
por la campiña deleitosa,
por la viña fructífera...
[13] por todas las casas de jolgorio
de la villa *bulliciosa*.
[14] Ved el alcázar abandonado,
la ciudad bullanguera deshabitada;
en adelante Ofel y el Torreón
quedarán vacíos para siempre:
delicia de asnos y pastizal de rebaños. (32,11-14)

Jerusalén es acusada de despreocupación culpable: desoye la llamada a la penitencia y se dedica a cultivar su autocomplacencia. Como en So 2,14, descubrimos, al final del segundo texto reproducido, la presencia de animales entre ruinas. También la Nínive de Sofonías había sido una ciudad bulliciosa y despreocupada: «que vivía tranquila» (v. 15b). El adjetivo "tranquilo/a" reproduce una forma adverbial hebrea (*lābetaḥ*) con una gama de connotaciones sinonímicas, sobre todo seguridad y confianza. Es el estilo de vida de la persona a la que nada falta (Jc 18,7) y nada puede inquietar (Ez 39,26), con unas condiciones que le permiten fundar una familia y trabajar («construirán casas y plantarán viñas», Ez 28,26). Son las circunstancias descritas en 1 R 5,5: «Durante los días de Salomón, Judá e Israel *vivieron tranquilas*, cada cual bajo su parra y su higuera». Lo opuesto es el miedo a sufrir algún ataque (Jr 49,31; Ez 34,28; 38,11). En una lamentación sobre Babilonia, Isaías ofrece una reflexión que encaja muy bien en lo que venimos comentando y que además conecta con So 2,15:

[7] Tú pensabas:
«Seré por siempre la señora eterna».
Pero no meditabas esto en tu corazón,
no sospechabas el final.
[8] Ahora, voluptuosa, escucha esto,
tú que *vives confiada*,
tú que piensas para tus adentros:
«¡Yo, y nadie más!
No me quedaré viuda,
ni sabré lo que es carecer de hijos».
[9] Pero dos desgracias te alcanzarán
en un instante, en el mismo día:
carencia de hijos y viudez. (Is 47,7-9)

También Asiria proclamaba confiada «¡Yo, y nadie más!» (So 2,15d), pero, como la Babilonia del texto de Isaías, se quedó desolada, viuda y sin hijos (véase Lm 1,1). La citada exclamación indica exclusivismo político, poder ilimitado y control imperialista. Quien proclama de esa forma su dominio desconoce el esquema básico de la teología israelita de la historia: Yahvé es quien controla el ir y venir de las naciones, quien las llama a la existencia y quien las aniquila. Leemos en Zacarías: «Estoy sobremanera encolerizado contra todas las naciones que *se sienten seguras* y que, cuando me vieron poco encolerizado, contribuyeron al mal» (1,15).

La segunda parte del v. 15 continúa con el sumario y forma una inclusión (aunque irregular) con el comienzo del oráculo:

A. Extenderá su mano (13a)
B. Nínive desolada (13c)
C. Animales (14)
B'. Qué desolada ha quedado (15e)
C'. Guarida de animales (15f)
A'. Agita su mano (15h)

Silbar y agitar la cabeza eran gestos de sorpresa, incredulidad y/o burla (véase 1 R 9,8; Jr 19,8; 49,17; Ez 27,36; Jb 27,23). Lm 2,15-16 nos ofrece un surtido de este tipo de gestos despectivos:

15 Contra ti baten palmas
todos los que pasan;
silban y menean la cabeza
contra la capital, Jerusalén...
16 Abren su boca contra ti
todos tus enemigos;
silban y rechinan los dientes...

So 2,15 habla de agitar "la mano", un ademán sólo mencionado aquí. Es posible que el poeta haya elegido "agitar la mano" en lugar de la fórmula más común "agitar la cabeza" para formar inclusión con el comienzo del oráculo: «Extenderá su mano...».

Así acaban los oráculos contra las naciones. El bloque que nos ha ocupado no difiere sustancialmente de los de otros profetas. En to-

dos hay tensiones de tipo formal y/o literario; en todos hay algún oráculo que parece no encajar en el arco de tiempo que vivió el profeta en cuestión. Ahora bien, tratar de encontrar una respuesta clara y convincente a todos los interrogantes que van saliendo al paso con su lectura es un ejercicio tan arduo como, a veces, infructuoso e inútil.

No hay que perder de vista que la profecía oracular contaba en Israel con una vetusta tradición (cuyos orígenes no están muy claros). Cuando un profeta pergeñaba mentalmente un pronunciamiento oracular no partía de cero, sino que se sentía consciente o inconscientemente anclado en dicha tradición. En ella pululaban formas literarias, expresiones, estereotipos, imágenes y hasta elementos de contenido teológico. En tales circunstancias, un profeta contaba con un arsenal literario del que podía ir sacando elementos que se aviniesen con el mensaje que quería transmitir.

Pero aún hay más. Puede que el oráculo de un profeta parezca no encajar en su época, es decir, no corresponder a ningún acontecimiento histórico que él pudo vivir personalmente, o mencionar un país que en aquel tiempo no suponía peligro alguno para la seguridad de Israel, o lanzar invectivas contra una potencia que ya había desaparecido del mapa político del Próximo Oriente. No queremos decir que ésa sea la tónica, pero hay casos sorprendentes que nos invitan a la reflexión en la línea indicada. Por ejemplo, ¿qué sentido tiene que el Segundo Zacarías (siglo IV) mencione a Egipto y Asiria en 10,11? Es posible que, para este profeta, Asiria y Egipto, dos enemigos inveterados de Israel, no fueran más que nombres que simbolizaban a las grandes potencias adversas a los hebreos. Un profeta, incluso pre-exílico, podía recurrir a la tradición oracular para condenar actividades de un país que en realidad él no había experimentado personalmente. En ocasiones, podía suceder que el profeta en cuestión convirtiese en objeto de su condena una acción de una gran potencia que había tenido lugar algunas décadas antes. Y éste es probablemente el caso de algunos segmentos oraculares de Sofonías, sobre los que resulta difícil arrojar un mínimo de luz. ¿Es posible hablar a este respecto de una “inercia oracular” en la tradición profética?

III. Contra Jerusalén

Algunos exegetas se sienten sorprendidos de esta vuelta de Sofonías a la condena de Jerusalén, cuando ya en el cap. 1 se ha despachado a gusto contra sus habitantes, especialmente contra sus dirigentes. Y hay quien habla, a este respecto, de "estrategia retórica". El profeta condena con severidad a los pueblos que solían hostigar a Israel por los cuatro puntos cardinales de la geografía siro-palestina (Filistea, Moab, Amón, Cus/Etiopía/Egipto y Asiria). Se supone la presencia de un auditorio que va asintiendo emocionada al relato de la caída de todos sus opresores. Y a continuación, cuando el sentimiento nacional aflora en todo su entusiasmo, se oye la voz del profeta condenando a Judá y a su capital. ¡Un jarro de agua fría! «¿Acaso os creéis vosotros mejores?», vendría a decirles el profeta. La cuestión es que no creemos mucho en tales estrategias retóricas (de "situación retórica" hablan otros). En todo caso, podría atribuirse tal estrategia al recopilador y/o redactor del libro, no al propio profeta.

Contra los dirigentes de la nación (3,1-5)

3 [1] **¡Ay de la rebelde, la impura,**
la ciudad opresora!
[2] **No ha escuchado la voz,**
no ha aprendido la lección;*
en Yahvé no ha confiado,
no se ha acercado a su Dios.
[3] **Los príncipes, *en medio de ella*,**
son leones rugientes;
sus jueces, lobos *del crepúsculo*,*
no dejan ni un hueso para la mañana.
[4] **Sus profetas, fanfarrones,***
son hombres traicioneros;
sus sacerdotes profanan lo santo
y violan la Ley.
[5] ***En medio de ella* está Yahvé el Justo,**
que no comete injusticia;
***mañana tras mañana* dicta sentencia,**

no falla *al llegar el día**
(pero el *injusto* no conoce la vergüenza)*.

V. 2 O bien: «no ha asimilado la enseñanza», «no ha aceptado la corrección».
V. 3 «lobos del crepúsculo» (o de la tarde; *'ereb*); otros: «lobos de la estepa» (*'ărāb*).
V. 4 «fanfarrones»; otros: «lascivos».
V. 5 (a) «el día», lit. «la luz».
(b) El texto entre paréntesis es una posible glosa.

Aunque, por cuestiones prácticas, separemos 3,1-5 de 3,6-8, lo cierto es que se trata probablemente de un solo oráculo; eso sí, de gran complejidad redaccional. Esta primera parte se centra en la acusación, cuyo contenido se hace eco de las invectivas del cap. 1.

El "¡Ay!" inicial nos recuerda a 2,5a, lo cual sitúa a Judá y Jerusalén a la misma altura que las naciones paganas. Un encadenamiento de tres adjetivos describe la situación execrable de la Ciudad Santa: rebelde, impura, opresora. La rebeldía de Israel se manifestó ya en el desierto (Nm 20,24; 27,14). Los profetas resaltan esa naturaleza contumaz del pueblo elegido (Jr 4,17; Os 14,1), que sólo puede desembocar en la muerte (Is 1,20), pues Yahvé se convertirá en su enemigo (Is 63,10). La legislación del Deuteronomio era muy expeditiva al respecto:

> Si un hombre tiene un hijo *rebelde* y díscolo..., y le castigan y sigue sin obedecer, su padre y su madre lo llevarán donde los ancianos de la ciudad... Y todos los hombres del lugar lo apedrearán hasta que muera. Así harás desaparecer el mal de en medio de ti. (21,18ss)

Israel, como hijo de Yahvé (Os 11,1), merecía idéntico castigo. Así lo reconoce el autor de Lamentaciones (1,18.20).

El término hebreo por "impura" (o "asquerosa", "contaminada": *nig'ālâ*), está a veces relacionado con el ámbito de la pureza ritual (Ml 1,7.12) o personal (Lm 4,14), pero no faltan ejemplos de impureza ética (Is 59,3).

Jerusalén es también condenada como ciudad opresora (*yônâ*). La legislación israelita, en su faceta más humanitaria, contemplaba el tratamiento adecuado de las personas socialmente más desfavorecidas, incluidos los forasteros (Ex 20,22; Lv 19,33; Dt 23,17; véase Ez 18,22; 22,29). Ezequiel nos ofrece un texto muy esclarecedor:

> [7] En ti se desprecia al padre y a la madre, en ti se maltrata al forastero residente, en ti *se oprime* al huérfano y a la viuda... [14] Yo, Yahvé, he hablado y lo haré: [15] Te dispersaré entre las naciones..., borraré la impureza que hay en medio de ti, por ti misma te verás profanada a los ojos de las naciones, y sabrás que yo soy Yahvé. (22,7.14-15)

Los tres adjetivos con los que Sofonías describe el despreciable panorama de Jerusalén implican, pues, entre otras cosas, rechazo de los mandatos de Yahvé, contaminación idolátrica e injusticias sociales.

El v. 2 glosa, con cuatro verbos formulados negativamente, la estereotipada acusación del v. 1 contra Jerusalén: no obedecer a Yahvé y no aprender la lección; no confiar en su dios y no acercarse a él. No escuchar la voz de Yahvé (*lō' šāma' beqôl yhwh*) es un cliché básicamente deuteronómico que constata la rebeldía más radical de Israel, pues su condición de pueblo elegido se basaba precisamente en la escucha y la puesta en práctica de la palabra de su dios. Los textos que confirman esta afirmación podrían multiplicarse (véase Dt 8,20; 15,5; 28,45; 30,10; Jos 5,6; 1 S 12,15; 15,22; 1 R 20,36; 2 R 18,12; Jr 3,25; 7,28; 38,20; 42,13; Dn 9,10; Ag 1,12; Za 6,15; Sal 106,25).

La segunda acusación se presta a una doble traducción: "no aprender la lección" o "no aceptar la corrección" (hebreo *lō' lāqaḥ mûsār*), aunque son dos expresiones con un alto grado de sinonimia. De alguien que no corrige su conducta y recae en el mismo error a pesar de las advertencias se dice que no ha aprendido la lección. Queda así resaltado el paralelismo con el hemistiquio anterior: quien no escucha la voz de un padre o maestro difícilmente podrá "aprender la lección". Estamos ante otro cliché literario, ampliamente cultivado en la tradición sapiencial, sobre todo en Proverbios (1,3; 1,8; 8,10; 24,32, etc.; también Jr 2,30; 5,3; 7,28; 17,23): No es raro encontrarlo junto con el verbo relativo a la escucha, examinado en el párrafo anterior:

> Me volvieron la espalda y no me dieron la cara. Yo los adoctriné asiduamente, pero *no escucharon* para *aprender la lección*. (Jr 32,33)

> Ve y di a los hombres de Judá y a los habitantes de Jerusalén: ¿No *aprenderéis la lección* y os decidiréis a *escuchar* mis palabras? (Jr 35,13)

Hay quien odia la enseñanza, o simplemente la rechaza o no la obedece (Pr 5,12; 8,33; Sal 50,17). Y las consecuencias son claras: la falta de enseñanza/disciplina conduce a la muerte (Pr 5,23); la enseñanza/disciplina desemboca en la vida (Pr 10,17). Aunque Sofonías no lo diga de momento, los destinatarios de 3,2 saben que su conducta implica la muerte.

Los otros dos verbos con formulación negativa (3,2cd) se hacen eco de 1,6. Allí se hablaba de "no seguir", "no buscar", "no consultar"; aquí, de "no confiar" y "no acercarse". Es muy alto el grado de sinonimia entre los cinco, sobre todo en el ámbito teológico, como ocurre aquí. Como cabría esperar, la Biblia propone continuamente la confianza en Yahvé, tanto en el cultivo de la piedad personal como en el desarrollo de la vida pública. Confiar en Yahvé o en su amor es sinónimo de apoyarse en él, es prueba irrefutable de espíritu religioso (= temer, Is 50,10); quien confía en Yahvé se halla protegido y socorrido (Jr 39,18; Sal 22,5.6; 28,7; 32,10; 37,3; 62,9; 78,22; 91,2; 115,9.11; 118,8), su proyecto de vida es sólido y estable (Sal 125,1; Pr 28,25; 29,25). Fiarse en algo o alguien que no sea Yahvé acarrea un grave peligro. No conviene fiarse de uno mismo, de la propia inteligencia (Pr 3,5; 28,26), pues puede desembocar en una praxis vital incorrecta (= injusticia, Ez 33,13); tampoco de la belleza (Ez 16,15) ni de la riqueza (Sal 49,7). El ser humano en general no merece nuestra confianza; ni parientes, vecinos o amigos que no tienen nada sólido que ofrecernos (Jr 9,3;12,5; Mi 7,5). En este sentido, no hay que confiar en naderías, palabras engañosas o mentiras (Is 59,4; Jr 7,4.8; 13,25; ídolos incluidos Is 42,17; Ha 2,18; Sal 31,7), aunque sea algo tan aparentemente sólido como el templo o la piedad que en él se cultiva (Jr 7,14). Jeremías es tajante:

> Maldito quien se fía de las personas
> y hace de las creaturas su apoyo,
> y de Yahvé aparta su corazón...
> Bendito quien se fía de Yahvé,
> pues no defraudará su confianza. (17,5.7)

No se trata de una llamada generalizada a la desconfianza mutua, que haría de nuestro mundo un espacio irrespirable e inhumano. Para el fiel, todo es cuestión de buscar un apoyo firme que sustente su

proyecto vital; y, en ese aspecto, el ser humano no puede sustituir a Yahvé, la auténtica Roca (Is 26,3.4). La creatura nunca podrá hacer las veces del Creador.

Esta faceta individual de la desconfianza de todo aquello que carezca de solidez tiene aplicaciones con frecuencia en el ámbito público, político. Siempre acarrea la desgracia poner la confianza en el propio armamento o en el ajeno (2 R 18,21.24; Is 36,6; Jr 46,25; Os 10,13; Sal 44,7), o en las defensas militares (Jr 5,17), cuando Yahvé queda marginado de los proyectos humanos. Se trata de una actitud cercana al ateísmo práctico, a la idolatría de la fuerza y el poder.

Se entiende mejor ahora el trasfondo y la gravedad de la recriminación que Sofonías espeta a Jerusalén: «en Yahvé no ha confiado» (3,2c), cuyo contenido discurre de algún modo paralelo al del siguiente hemistiquio: «no se ha acercado a su dios» (3,2d). Acercarse a Yahvé suele tener connotaciones cultuales y rituales: servicio del altar (Ex 40,32; Lv 9,7; 21,17s; 22,3; Nm 18,3) o presencia en espacios considerados sagrados (Lv 9,5; Nm 17,28; 18,22; Dt 4,11; 5,23s). De ahí que el verbo esté relacionado con el servicio a Yahvé (Ez 40,46; 44,15s; 45,4), con una consulta oracular (1 S 14,36) o simplemente con la escucha de la palabra divina (Is 34,1; 48,16). Indica confianza y extrema familiaridad, hasta el punto de definir el acercamiento íntimo entre dos personas (véase Gn 20,4; Lv 18,6.14).

Si volvemos ahora al texto de Sofonías y sopesamos el valor de las cuatro formulaciones negativas, habremos de deducir que la culpa de Jerusalén hunde sus raíces en una profunda actitud de desobediencia, y que se manifiesta en una conducta desviada y recalcitrante que sólo puede acabar en el castigo de Yahvé o en la autodestrucción. Resalta vivamente el tono sapiencial de 3,2ab, con un aire aparentemente “laico”, pues los sustantivos “voz” y “lección” carecen de un complemento que determine su origen: ¿de quién? Éste aparece formulado en el verso siguiente (3,2cd), con la doble mención del dios israelita: Yahvé-dios (Elohim), que introduce un matiz claramente teológico. Jerusalén ha proyectado su existencia al margen de su dios, al margen incluso de actividades cultuales propiamente yahvistas (“acercarse a su dios”).

Mientras el v. 2 se caracteriza por sus acusaciones más bien genéricas, dirigidas contra Jerusalén (la “ciudad” del v. 1), los vv. 3-4 co-

mienzan a especificar, haciéndose eco sin duda de 1,8-9. Son mencionados cuatro estamentos que representan a los poderes públicos y religiosos: príncipes (*śārîm*), jueces (*šōpṭîm*), profetas (*nᵉbî'îm*) y sacerdotes (*kōhănîm*). Cada uno de ellos es definido desde el incumplimiento de los compromisos para los que fueron instituidos, es decir, desde la razón de ser de su existencia. Las actividades violentas y depredadoras de la primera pareja (príncipes, jueces), o sea, de los poderes públicos, son descritas mediante el recurso a las imágenes (leones, lobos); en cambio, se habla directamente de la corrupción de profetas y sacerdotes, sin tal tipo de recursos retóricos.

Sobre la naturaleza de los "príncipes" (o "jefes"), remitimos al lector al comentario a 1,8. La comparación con «leones rugientes» pone de manifiesto dos facetas: el miedo que los príncipes transmiten (véase Am 3,8) y su instinto depredador. Rugido y presa son mencionados con cierta frecuencia en la Biblia hebrea (Is 5,29; Am 3,4; Sal 22,14). El caso que presenta Sofonías es particularmente grave, pues los leones suelen servir de imagen de pueblos invasores (Is 5,29; Jr 2,15), causantes de la desolación de Israel/Judá. Aquí, en cambio, los depredadores son los propios príncipes «en medio de ella». Jerusalén se ha convertido en una guarida de alimañas. Los príncipes de Israel o de Judá son amenazados o fustigados, por su conducta impropia (frecuentemente idolátrica), en Is 1,23; Jr 44,17; Ez 11,1; Os 5,10; etc.

La imagen de las fieras se prolonga en los «lobos del crepúsculo», referente literario de los jueces. Se trata del crepúsculo vespertino, al que corresponde, por oposición, la "mañana". Crepúsculo y mañana encierran un espacio de tiempo (aquí imaginario: momento de la impunidad) teñido de oscuridad, en el que el robo y la violencia pasan más desapercibidos, por la ausencia de testigos. Además, por la noche, las víctimas de los "lobos" son más indefensas. Quienes así actúan se encargan de que por "la mañana" no quede ningún rastro («ni un hueso») de sus fechorías.

De los profetas se dice que son «fanfarrones, hombres traicioneros» (3,4ab). La traducción "fanfarrones" reclama un matiz difícil de precisar, pues el término hebreo sólo aparece fuera de aquí en Jc 9,4, con el probable sentido de "aventureros", "hombres dispuestos a todo"; coloquialmente diríamos "hombres *lanzados*". La raíz hebrea en cuestión (*pāḥaz*) connota ebullición o derramamiento. En el primer

caso convendría la traducción "fanfarrones" o "engreídos"; si se trata de derramamiento (de palabras), "charlatanes" o "lenguaraces". Puede ser que Sofonías incorpore ambos matices en su acusación: los profetas de Jerusalén proclaman de forma temeraria y con una falsa seguridad lo que ellos interpretan como palabra de Yahvé. Pueden servir de comentario las palabras de Jeremías:

> 15 ....
> De los profetas de Jerusalén
> se propagó la impiedad por el país...
> 21 Yo no envié a esos profetas,
> pero ellos corrieron;
> tampoco les hablé,
> pero ellos profetizaron...
> 32 Aquí estoy yo contra los profetas que profetizan falsos sueños –oráculo de Yahvé– y los cuentan, y hacen errar a mi pueblo con sus falsedades y su presunción, cuando yo no los he enviado ni dado órdenes. (23,15.21.32)

En tal caso, la expresión «hombres traicioneros» (v. 4b) se refiere a los profetas que traicionan la palabra de Yahvé y, en consecuencia, al propio pueblo.

El cuarto estamento amenazado por el profeta es el de los sacerdotes, que «profanan lo santo y violan la ley» (3,4cd). La expresión "profanar lo santo" es de una crudeza extrema, pues se trata de dos términos estrictamente antitéticos e irreconciliables en el plano teológico. Los sacerdotes eran los encargados de distinguir entre lo sagrado y lo profano, y de hacer respetar la distancia entre ambos espacios; al propio tiempo, ellos mismos debían someterse a estrictos ritos de purificación antes de manipular las cosas consideradas sagradas. Si los sacerdotes profanan lo santo se autoexcluyen de su función y acarrean sobre sí todo tipo de maldiciones. Otra función de los sacerdotes consistía en interpretar la Ley (Torá) y aplicarla estrictamente (véase Dt 17,8-13; Jr 18,18; Ez 7,26; Mi 3,11). La acusación de Sofonías implica, por tanto, la desautorización del sacerdocio de Jerusalén (véase Lv 22,3): quien debiera preocuparse por el respeto a "lo santo" acaba profanándolo y, en consecuencia, profanando el país.

Como colofón del texto que venimos comentando, leamos las violentas invectivas de Ezequiel:

> [24] Hijo de hombre, háblale así: «Eres una tierra que no ha tenido lluvia ni inundación el día de la Cólera. [25] Los *príncipes* que en ella residen son como un *leones rugientes* que desgarran su presa. Han devorado a la gente, se han apoderado de haciendas y joyas, han multiplicado las viudas en medio de ella. [26] Sus *sacerdotes han violado mi Ley y profanado mis cosas sagradas*; en han distinguido entre lo sagrado y lo profano, ni han enseñado a distinguir entre lo puro y lo impuro... y yo he sido deshonrado en medio de ellos. [27] Sus *jefes*, en medio de ella, son *como lobos* que desgarran su presa... matando a la gente para robar sus bienes. [28] Sus *profetas* los han recubierto de argamasa con sus *vanas visiones* y sus *presagios mentirosos*...» (22,24-28)

Podemos consultar también Jr 2,26; 13,13-14; 32,32. Parece ser que, al menos en el tardío preexilio, la corrupción anidaba en Jerusalén a todos los efectos.

En el plano retórico, el v. 5 pretende servir de puente entre el tenebroso panorama moral de 3,1-4 y la intervención de Yahvé en 3,6-8. El poeta sigue utilizando llamativos contrastes: «*En medio de ella* está Yahvé el Justo» choca frontalmente con «los príncipes, *en medio de ella*» (v. 3a). La paradoja es extrema: Jerusalén es morada de una injusticia institucionalizada, pero en ella mora «el Justo, que no comete injusticia». La lucha se centra entre el Justo y los poderes públicos.

En la tradición literaria del AT, la mañana (*bōqer*) es el momento privilegiado de la intervención divina (Sal 5,4; 46,6; 90,14). Los primeros rayos del sol, símbolo de la vida que nos trae el nuevo día, son identificados con la gloria de Yahvé (véase Ex 16,7). En consecuencia, también el término "luz" (*'ôr*, que hemos traducido por "día") está relacionado con la presencia salvífica de Yahvé (Is 9,1; 60,1.19s; Mi 7,8; Sal 27,1; 36,10). A pesar de todas estas connotaciones positivas, la manifestación de la luz-Yahvé puede aparecer en contextos punitivos (véase Is 10,17). Y creemos que éste es el sentido de So 3,5: Yahvé ha exterminado a las naciones (3,6a), pero se apresta a derramar su cólera contra Judá (3,8).

La expresión «mañana tras mañana» contrasta con 3,3d: «no dejan ni un hueso para la *mañana*». Los jueces criminales actúan en la impunidad («lobos del *crepúsculo*»), sin dejar rastro de sus fechorías; pero Yahvé dicta sentencia a plena luz del día. Contra la injusticia, justicia; de nada sirve que el injusto no conozca la vergüenza (v. 5e), es decir, persista en sus malas acciones.

La lección de las naciones (3,6-8)

6 He exterminado naciones,
sus *baluartes* han sido derruidos,
he dejado desiertas sus calles,
sin nadie que transite;
han sido arrasadas sus ciudades,
han *quedado sin* hombres ni habitantes.*
7 Pensé: «Ella al menos me temerá,*
***habrá aprendido la lección*;**
no podrá apartar de sus ojos*
todo lo que la he castigado.»
Pero *ellos se daban prisa*
***por corromper* todas sus acciones.**

8 Por eso, esperadme –oráculo de Yahvé–
[esperad] el día en que me levante para acusar,*
porque *mi veredicto será*
reunir naciones y congregar reinos,
para derramar sobre vosotros mi furor,
todo el ardor de mi cólera.
(Porque el fuego de mi celo
devorará la tierra entera.)*

V. 6 El hemistiquio es redundante. Es posible que «sin hombres» (*mibb*^{e}*lî ʼîš*) sea un añadido redaccional, por la cercanía de «sin nadie que transite» (*mibb*^{e}*lî ʻôbēr*).

V. 7 (a) «Pensé», lit. «(Me) dije».

(b) «de sus ojos». Hebr. dice «de su morada». Seguimos griego y siríaco.

V. 8 (a) «para acusar»; lit. «como testigo» (leyendo *l*^{e}*ʻēd*).

(b) El texto entre paréntesis es una posible glosa, sugerida por la mención del «furor» y del «ardor de la cólera».

Reaparece aquí la voz de Yahvé, en un poema en el que se advierte una tensión básica entre sus dos segmentos: Yahvé ha exterminado naciones (v. 6a), sin duda en defensa de su pueblo; ahora, en cambio, piensa congregar reinos (v. 8c) para castigar a Judá. La historia, maestra de la vida, ha ofrecido una lección que en teoría debería haber asimilado el pueblo hebreo. Pero desgraciadamente están próximas las funestas consecuencias de su necedad y su ceguera.

La presencia del verbo “exterminar” (“extirpar” o “aniquilar”; raíz *kārat*) nos pone en contacto con 1,3 («extirparé a los hombres...»), 1,4 («extirparé de este lugar...») y 1,11 («exterminados los que pesan plata»). El exterminio de las naciones puede formar parte de la memoria histórica de Israel, en el sentido de que no es necesario rebuscar en la inmediata historia pasada para identificar a dichas naciones. Recordemos el prometido aniquilamiento de los pueblos de Canaán con anterioridad a la instalación de Israel. También es posible que dicho exterminio haga referencia, dentro del libro, a 2,4-15.

La mención de los baluartes (v. 6b) remite a 1,16c. Han caído los dispositivos defensivos de las ciudades. El poeta dirige ahora nuestra mirada a las calles desiertas, sin transeúntes. Es tópica la referencia a las calles de una ciudad en contextos bélicos (Is 15,3; Jr 44,6; 51,4; Ez 28,23; Lm 2,19.21; 4,14). Leemos en Jeremías:

> Acallaré en las ciudades de Judá y en las *calles* de Jerusalén las voces de gozo y alegría, la voz del novio y la voz de la novia. ¡Todo el país quedará desolado! (7,34)

Las voces de las parejas, señal inequívoca de vida y futuro, son sustituidas por gritos desgarradores de muerte:

> Por eso, así dice Yahvé,
> el Dios Sebaot, el Señor:
> En todas las plazas habrá lamentación
> y por todas las *calles* se oirán ayes. (Am 5,16)

También es tópica en la Biblia hebrea la mención de la ausencia de habitantes y transeúntes (Is 34,10; Jr 9,11; Ez 14,15; véase Is 60,15; Jr 9,9; Ez 33,28).

El final del v. 6 es claramente redundante: mención de hombres y habitantes. Es probable que «sin hombres» sea un añadido al texto original (véase nota textual). Y no hay que descartar que el redactor haya añadido algo más por su cuenta, pues dicho final parece recargado:

calles desiertas	nadie transita
ciudades arrasadas	sin habitantes

Si en el v. 6 escuchábamos la voz de Yahvé, el v. 7 nos proporciona acceso a su pensamiento (véase nota textual). Ahora nos enteramos de que el exterminio de las naciones era, entre otras cosas, un aviso dirigido a Judá. Gozar del privilegio de pueblo elegido no exime de la ética. De nuevo aparece la tonalidad sapiencial: «me temerá... habrá aprendido la lección». El temor de Yahvé y la aceptación de la lección (o "disciplina/corrección"; hebreo *mûsār*) constituyen un frecuente binomio en la tradición sapiencial (Pr 1,7; 15,32-33). Sin embargo, el tema de la disciplina no está ausente de la profecía; recurre especialmente en Jeremías (2,30; 5,3; 7,28; 17,23; 32,33; 35,13; etc.).

Yahvé piensa que Jerusalén (aquí personificada) debería llevar impresas en sus ojos las imágenes de anteriores castigos; pero sus habitantes tardaban poco en corromper sus actividades (v. 7c-f). Para tener una visión lo más coherente posible del libro de Sofonías, conviene observar que la presencia del verbo "castigar" nos remite a 1,8-9, donde se halla en relación con el Día de Yahvé.

La mención del castigo en v. 7d se adelanta a la acusación y al veredicto (v. 8). El imperativo "esperadme" puede contener cierto sarcasmo, pues se trata de un verbo que con frecuencia describe el ánimo de quien aguarda la llegada liberadora de Yahvé (Is 8,17; 64,3; Ha 2,3; Sal 33,20). Como ocurría con el verbo "castigar", la presencia del término "día" nos remite al Día de Yahvé (1,7.14-15; 2,2-3). Ese día Yahvé se levantará «para acusar» (véase nota textual). El verbo "levantarse" (*qwm*) suele aparecer en contextos forenses; es la postura de quien va a intervenir como defensor o fiscal, o para dictar sentencia (véase Is 30,18; Sal 74,22; 76,10; 82,8). El profeta no refiere el contenido de la acusación, es decir, los hechos que determinan el castigo. Pero basta con echar la vista atrás para descubrirlo (3,1-4). Tras la acusación llega el veredicto: «reunir naciones y congregar reinos» (v. 8cd) para castigar a los habitantes de Jerusalén.

La mención del ardor y la cólera remite al lector a 1,15 y 2,2-3. "Derramar el furor" (o la "cólera"), tratándose de Yahvé, es un cliché habitual en el AT (Is 42,25; Jr 10,25; Ez 7,8; 14,19; 20,8.33; 21,36; 22,22.31; 30,15; Os 5,10; Sal 69,25; 79,6; Lm 2,4; 4,11).

La última parte del v. 8 (texto entre paréntesis) parece ser una glosa que se hace eco de 1,18. El problema de este segmento radica en la traducción del término hebreo *ʾereṣ*, que, como vimos a propósito de 1,18, significa tanto "tierra" como "país". ¿Qué pretende decir el

glosador? ¿Tiene Yahvé el propósito de destruir la tierra entera (tono apocalíptico) o simplemente todo el país? Es difícil saberlo, aunque, a tenor de los vv. 7-8, parece ser Judá el objetivo de la cólera divina. Hemos de contar con el contenido del v. 9, donde el dios hebreo se propone que «los pueblos... invoquen el nombre de Yahvé»; parece no estar prevista su destrucción. En cualquier caso, es imposible penetrar en la mente del glosador, que quizá se proponía sellar el final del v. 8 con una nota apocalíptica.

IV. Promesas

Esta última parte del libro de Sofonías no deja de sorprender a los lectores. ¿Cómo es posible que, después de una condena tan radical de Judá, de un panorama de destrucción total, se hable de restauración? Para empezar, hemos de convenir que, a oídos hebreos, no existe contradicción alguna. Yahvé puede anular su sentencia y alejar al enemigo que él mismo había convocado (véase 3,15). En la literatura profética abundan las condenas sin paliativos del país; pero, al propio tiempo, nunca faltan palabras de consuelo y promesas de un futuro alentador. Los expertos discuten si las palabras de consuelo que aparecen al final de muchos oráculos de condena pertenecían al profeta mismo o si hay que sospechar la presencia de una mano posterior que quiso atenuar su contenido y sembrar esperanza entre la población. Un caso típico lo tenemos al final del libro de Amós (9,11-15), donde se advierte la intervención de algún escriba que trató de paliar la falta de futuro para Israel que se desprendía de las palabras del profeta. ¿Podemos decir lo mismo del final del libro de Sofonías? Es difícil saberlo, aunque, como veremos, existen en él rasgos léxicos y temáticos del periodo postexílico, es decir, años después de la predicación de Sofonías.

Conversión de los pueblos (3,9-10)

9 **Entonces** ***transformaré a los pueblos:***
sus labios quedarán purificados*
para que todos invoquen el nombre de Yahvé
y le sirvan bajo un mismo yugo.*

[10] **Desde allende los ríos de *Cus*,***
mis suplicantes, mi Dispersión,*
traerán mis* ofrendas.

V. 9 (a) Lit. «Entonces cambiaré sobre los pueblos un labio puro».
(b) «bajo un mismo yugo»; lit. «con un solo hombro».
V. 10 (a) Se trata probablemente de Etiopía.
(b) «mi Dispersión», lit. «la hija de mis dispersos». Otros traducen todo el hemistiquio: «hasta los confines del Norte».
(c) «ofrendas», o bien «presentes».

Este primer segmento de la última parte del libro está dedicado a las naciones extranjeras. Acabamos de ver que Yahvé había decidido reunirlas para destruir a Judá (3,8); pero ahora, como si lo hubiera pensado mejor, quiere congregarlas para que invoquen su nombre. La purificación de los labios nos recuerda la llamada dirigida a Isaías para llevar a cabo su misión. El profeta se quejaba de vivir «entre gente de labios impuros» (6,5), y él mismo ve purificados sus labios para poder proclamar la palabra de Yahvé.

La expresión "invocar el nombre de Yahvé" es tópica (Gn 12,8; Ex 33,19; 1 R 18,24; 2 R 5,11; Jl 3,5; Sal 116,4). Indica básicamente reconocimiento y respeto. Lo novedoso del caso es que se trata de pueblos extranjeros. Además de reconocer a Yahvé como su dios, le servirán. El verbo hebreo por "servir" (*'ābad*) indica asimismo reconocimiento práctico del dios aludido, pero aparece también con frecuencia en contextos cultuales (Ex 3,12; 8,21ss; Dt 6,13; Ez 20,40; Sal 100,2; etc.). Por lo que respecta al servicio cultual de los extranjeros a Yahvé, leemos en Isaías:

> [19] Aquel día habrá un altar de Yahvé en medio del país de Egipto y una estela de Yahvé junto a su frontera... [21] Aquel día Egipto conocerá a Yahvé, *le servirán* con sacrificios y ofrendas, harán votos a Yahvé y los cumplirán. (19,19.21)

El polo opuesto a la conversión de los pueblos extranjeros está representado por la infidelidad de Israel y su "servicio" a otros dioses (véase Ex 20,5; Dt 4,19; Jos 23,16; Jc 2,19; 1 R 9,9; 2 R 17,33; Sal 106,35s; etc.). Las tornas parecen haber cambiado. El exterminio de las naciones tenía que haber servido de lección a Judá (3,6-7); ahora

parece que la lección será su conversión. Es probable que estemos ante una maniobra redaccional, pues los datos no parecen encajar entre sí.

La expresión «allende los ríos de Cus» aparece en Is 18,1 en un doble contexto: condena y destrucción del país (vv. 1-6) y previsión de que sus moradores confluyan después a Sión (v. 7). El contraste resulta en sí sospechoso, pero más aún cuando observamos que la poesía (vv. 1-6) deja paso a la prosa (v. 7). Este último verso es, sin duda, obra de algún copista, que trabajó entrado ya el periodo postexílico. El comienzo absoluto («En aquel tiempo») es ya un indicio de glosa. De todos modos, reproduzcamos el contenido:

> 1 ¡Ay, tierra del zumbido de alas,
> la de *allende los ríos de Cus*...
> Id, mensajeros ligeros,
> a la nación esbelta y de tez brillante,
> al pueblo temible por doquier...
> 5 Antes de la vendimia, al acabar la floración,
> cuando su fruto en cierne comience a madurar,
> cortará [Yahvé] los racimos con la ganiveta,
> arrancará y tirará los sarmientos.
> 6 Unos y otros serán abandonados
> a merced de las rapaces de los montes
> y de las bestias de la tierra...
> 7 En aquel tiempo traerá tributo a Yahvé Sebaot, al lugar donde reside su Nombre, al monte Sión, una nación esbelta y de tez brillante, un pueblo temible por doquier... (18,1.5-7)

Puede sorprender esta oportunidad de cambio que Yahvé concede a los cusitas. Sin embargo, ya lo dijo Amós: «¿No sois vosotros para mí lo mismo que los cusitas, hijos de Israel?» (9,7). El privilegio radica en el "servicio", no en la identidad racial.

El v. 10b presenta algunas dificultades textuales (véase nota), pero hemos tratado de ser fieles al original hebreo. La expresión «mis suplicantes» puede sorprender aplicada a extranjeros. De hecho, en la Biblia hebrea, el verbo en cuestión (*'ātar*) sólo se usa en relación con los israelitas. En la tradición de las plagas, por ejemplo, el faraón pide a Moisés que "suplique" a Yahvé por él (Ex 8,4.24; 9,28; 10,17); no lo hace directamente el faraón. En cualquier caso, dicha expresión re-

sulta lógica en relación con los cusitas, toda vez que ya se ha dicho que "invocarán el nombre de Yahvé" y que le "servirán". Respecto a «mi Dispersión» (o "mis dispersos", véase nota textual), existen discrepancias entre los comentaristas. Dado que el verbo "dispersar" (*pw$*) suele aplicarse a los israelitas desperdigados por las naciones (Ez 34,5s; Za 13,7), algunos opinan que este verso de Sofonías se refiere a los exiliados de Israel o de Judá. Pero no faltan textos en que dicho verbo se aplica a los enemigos de Israel (Nm 10,35; Sal 68,2; véase 1 S 11,11). Además, el contexto de los vv. 9-10 no da pie a pensar en otras entidades políticas que no sean «los pueblos». Es posible que «mi Dispersión» aluda a las naciones enemigas de Israel a las que Yahvé desperdigó en las luchas a favor de su pueblo. Pero, como veremos más abajo, no podemos descartar que se trate de los israelitas exiliados. En cualquier caso, los pueblos son convocados en Sión: «traerán mis ofrendas». ¿Pero qué clase de "ofrendas"?

El término hebreo usado aquí por "ofrendas" (*minḥâ*) tiene habitualmente significado cultual (Ex 29,41; Lv 2,14; Nm 5,15; 1 S 3,14; 2 R 16,15; Is 19,21), pero no faltan referencias al campo profano, con el sentido de "regalo" o "tributo" (Gn 32,14; Jc 3,18; 1 R 5,1; 2 R 17,3s). Teniendo en cuenta que el verbo "servir" del v. 9d, como hemos dicho, alude con frecuencia al ámbito del servicio cultual, podría pensarse que las "ofrendas" de las que habla aquí Sofonías deben ser identificadas con relación a dicho ámbito. Pero echemos una ojeada al texto ya citado de Is 18,7: «En aquel tiempo *traerá tributo* a Yahvé... una nación esbelta y de tez brillante...». Conviene hacer dos observaciones. En primer lugar, esa nación esbelta se refiere a los cusitas, como en nuestro texto de Sofonías. En segundo lugar, Isaías usa el mismo verbo "traer" (*hôbîl*) que So 3,10. Creemos que son indicios suficientes para sospechar que las "ofrendas" de 3,10 deberán ser leídas desde una perspectiva político-religiosa ("regalo" o "tributo"), aunque sin excluir la cultual.

Pero aún persiste la duda: ¿se refiere «mis suplicantes, mi Dispersión» a los cusitas o a los israelitas desperdigados por las naciones? Ya hemos dicho que el contexto parece favorecer a los primeros. Sin embargo, ¿por qué no pensar que se trata de unos y de otros? Es también aquí Isaías quien puede darnos la respuesta:

[3] Caminarán las naciones a tu luz,
los reyes al resplandor de tu aurora.
[4] Alza los ojos en torno y mira:
todos se reúnen y vienen a ti;
tus hijos vienen de lejos
y tus hijas son traídas en brazos...
[5] Vendrán a ti los tesoros del mar,
te traerán las riquezas de las naciones...
[9] Naves de las islas acudirán a ti,
los navíos de Tarsis en cabeza,
para traer a tus hijos de lejos,
junto con su plata y su oro,
para glorificar a Yahvé tu dios. (60,3-5.9)

Como vemos, Isaías contempla el futuro esplendor de Jerusalén desde una perspectiva triunfalista y (¿por qué no?) desde una concepción imperialista religiosa. Como nos dicen los tres últimos hemistiquios, las naciones confluirán a Sión con una triple función: a) devolver a los israelitas dispersos; b) traer regalos; c) glorificar a Yahvé. Es posible que éste sea el sentido del texto de Sofonías que venimos comentando: a) «mis suplicantes, mi Dispersión»; b) «traerán mis ofrendas»; c) «invoquen todos el nombre de Yahvé».

De ser esto así, los "suplicantes dispersos" podrían ser identificados con el «pueblo humilde y pobre... el Resto de Israel» del que se habla en el poema siguiente. Ante estos datos, resulta plausible considerar esta última parte de Sofonías como una ampliación postexílica, actualizadora, del libro.

El humilde Resto de Israel (3,11-13)

[11] Aquel día no tendrás que avergonzarte
de *las acciones cometidas* contra mí;
entonces arrancaré de *en medio de ti*
a tu *gente alegre y arrogante*,*
y no volverás a engreírte
en mi santo monte.

[12] Dejaré en medio de ti
un pueblo humilde y pobre;
se cobijará *en el nombre* de Yahvé

[13] **el Resto de Israel.**
Ya no cometerán injusticias
ni dirán mentiras;
ya no ocultará su boca
una lengua embustera.
***Pacerán* y reposarán,**
sin que nadie los *espante*.

V. 11 «gente alegre y arrogante», lit. «tus alegres arrogantes».

De nuevo aparece la expresión temporal "Aquel día", que nos remite a 1,10 y anuncia 3,16. Ahora bien, mientras en 1,10 se trata sin duda del tenebroso "Día de Yahvé" (1,7s), cuando el dios hebreo descargue su furia sobre Judá, en el cap. 3 ha cambiado la perspectiva. No se trata de un día concreto, pues la expresión está repleta de indeterminación; es más bien una llamada a la esperanza en la pronta restauración de Judá: «no tendrás que avergonzarte» (3,11); «no tengas miedo» (3,16).

El verbo "avergonzarse" (*bwš*) equivale al sentimiento de frustración que surge en alguien cuando ha puesto inútilmente su confianza en algo que parecía sólido y fiable. En el AT, más allá del ámbito de las relaciones estrictamente individuales, la vergüenza colectiva de Israel/Judá suele ser ocasionada por la marginación de Yahvé y la búsqueda de otros apoyos, bien sean las potencias extranjeras (Is 20,15; Jr 2,36) bien los ídolos (Is 1,29; 45,16). Se trata de un camino equivocado que desemboca necesariamente en la destrucción y el destierro (Jr 9,18; véase 48,39). Lo contrario de la "vergüenza" es la confianza (verbo *bāṭaḥ*; Sal 22,6; 25,2; Job 6,20).

Judá no tendrá que avergonzarse de las acciones cometidas anteriormente contra Yahvé (v. 11b). Se trata, sin duda, de las acciones corrompidas mencionadas al final de 3,7. De hecho, en ambos casos es usado el mismo término hebreo, que puede ser traducido también por "fechorías" (*ʻălîlôt*). Los autores de tales delitos son descritos, de forma anónima, como «gente alegre y arrogante». El término hebreo por "alegre" (*ʻālîz*) ya ha aparecido en 2,15 para describir a Nínive, la «ciudad *bulliciosa*» (*ʻîr ʻālîzâ*). Se trata de un adjetivo que denota despreocupación culposa («la que tranquila reposaba», 2,15b), y es casi exclusivo de Isaías, que lo aplica despectivamente a Jerusalén (22,2;

32,13) y a Tiro (23,7), o a una ciudad anónima (24,8). Teniendo en cuenta el conjunto del libro, cabría identificar a esa gente con los personajes descritos en 1,4-13 (pero ver también 3,13b-e). En cualquier caso, se menciona asimismo su arrogancia. Tales actitudes y fechorías tendrán un trágico fin: «entonces arrancaré de en medio de ti...» (v. 11c). Yahvé quiere extirpar el tumor que está acabando con la vida de su «santo monte» (v. 11f). Sofonías no habla aquí de perdón (lo hará en 3,15a), sino de erradicar traumáticamente a los arrogantes malhechores que corrompen Jerusalén. Cumplido tal requisito, la Ciudad no tendrá que avergonzarse de su oscuro pasado (v. 11a). Se diría que Sofonías contempla para Sión un radical *terminus a quo*, como si se tratase de un nuevo nacimiento, de unas circunstancias en las que ya no quedará memoria para la culpa. Ezequiel, en cambio, sí habla de perdón, pero al mismo tiempo ahonda en la culpa indeleble de Jerusalén:

> 61 Te acordarás de tu conducta y te avergonzarás de ella... 62 Yo mismo restableceré mi alianza contigo, y sabrás que yo soy Yahvé, 63 *para que te acuerdes y te avergüences*, y ya no oses abrir la boca de vergüenza, cuando yo te haya perdonado todo lo que has hecho –oráculo del Señor Yahvé–. (16,61-63)

Sofonías menciona a continuación la contrapartida a lo que acaba de exponer, con las siguientes correspondencias:

acciones cometidas contra mí	–	ya no cometerán injusticias
arrancaré de en medio de ti	–	dejaré en medio de ti
gente alegre y arrogante	–	un pueblo humilde y pobre

La expresión «pueblo humilde y pobre» nos recuerda a los «humildes del país» de 2,3 (véase comentario). La humildad es la antítesis de la arrogancia. Las personas arrogantes o altaneras (el término hebreo por "engreírse" [v. 12] contiene el sema de altura: *gābah*) se mantienen siempre a flote, su alta-nería es visible; aparentemente no necesitan ayuda ni cobijo. Cabría poner en sus labios la engreída frase de 2,15: «¡Yo, y nadie más», que Sofonías atribuye a la gente de Nínive, la ciudad bulliciosa. El humilde, en cambio, se cobija «en el nombre de Yahvé».

El verbo hebreo por "cobijarse" (*ḥāsâ*) reproduce de tal manera la piedad yahvista que sobresale su presencia en el Salterio. Por regla general, se trata de buscar refugio en Yahvé o de encontrar cobijo a la sombra de sus alas (Sal 2,12; 7,2; 11,1; 16,1; 31,20; 34,9.23; 36,8; 57,2; 61,5; 91,4; 141,8; véase Na 1,7). El dios hebreo es la auténtica Roca protectora (Sal 18,3) o el sólido escudo defensor (Sal 18,31; 144,2; véase Pr 30,5). A este respecto, resulta llamativa la frase de nuestro texto «se cobijará en el nombre de Yahvé», única en el AT. En cualquier caso, dado que en la cultura lingüística semita el nombre equivale a la persona, la frase podría traducirse perfectamente «se cobijará en Yahvé».

Cobijarse en Yahvé proporciona salvación o liberación (Sal 17,7; 37,40); más aún, es causa de *alegría* (Sal 5,12; 64,11) y *evita la vergüenza* que arrastra consigo el fracaso humano (Sal 25,20; 31,2; 71,1). Vivir alegre sin tener que avergonzarse nos recuerda al texto de Sofonías que venimos comentando: «no tendrás que *avergonzarte*» (3,11a), «gente *alegre* y arrogante» (3,11d). La alegría de la gente arrogante brota de una fuente contaminada, que acaba convirtiendo la risa en llanto. Fiarse de ese tipo de personas significa compartir su destino. Ya lo dice el salmista:

> Mejor cobijarse en Yahvé
> que poner la confianza en el hombre;
> mejor cobijarse en Yahvé
> que poner la confianza en los nobles. (Sal 118,8-9)

Dejar de cobijarse en Yahvé tiene implicaciones religiosas y socio-políticas. Quien abandona la protección divina acaba echándose en brazos de los ídolos (véase Dt 32,37), de los poderosos (imagen de la zarza en Jc 9,15) o de las potencias extranjeras (Is 30,2). Leemos en Is 57,13:

> Cuando grites, que acudan a salvarte
> los que has reunido en torno a ti [ídolos];
> el viento se llevará a todos ellos,
> serán arrebatados por un soplo.
> Pero aquél que *se cobije en mí*
> poseerá la tierra
> y heredará mi santo monte.

En nuestro texto de Sofonías, será el Resto humilde y pobre quien herede «mi santo monte» (v. 11f). Pero hay un contacto más con Isaías, que podría poner fin a nuestro comentario a 3,12:

> ¿Y qué se responderá
> a los mensajeros de esa gente?:
> Que Yahvé fundó *Sión*,
> y en ella *se cobijarán los pobres* de su pueblo. (14,32)

El contacto es triple con nuestro texto de Sofonías. Por una parte, la referencia a la capital judaíta con el antiguo nombre de Sión; por otra, el uso del verbo “cobijarse” (*ḥāsâ*); en tercer lugar, la presencia de los “pobres” (los *ʻăniyyîm* de So 3,12b).

El v. 13b-e menciona lo que sin duda son fechorías y maledicencias de la «gente alegre y arrogante» del v. 11. Habla el profeta de delitos de obra y de palabra. Una vez arrancados de la Ciudad (v. 11c), los arrogantes «no cometerán injusticias». Sus acciones constituían la contrapartida ética de 3,5: «Vive en ella Yahvé el Justo, / que no comete injusticia» (véase Sal 92,16). La comisión de injusticias (lit. “*hacer* injusticias”) implica acción (verbo *ʻāśâ*). Quienes así actúan son llamados “hijos de la injusticia” (2 S 3,34; 7,10; Os 10,9; Sal 89,23; 119,3). Pero la Biblia relaciona también la injusticia (*ʻawlâ*) con la lengua (Is 59,3; Job 6,30) o los labios (Ml 2,6; Job 27,4). En cualquier caso, según Sofonías, los poderosos de Jerusalén habían llenado la ciudad de injusticias, bien de palabra bien de obra. Recordemos dos retazos proféticos que ilustran nuestro texto:

> 9 Escuchad esto, jefes de la Casa de Jacob…
> 10 que edificáis a Sión con sangre
> y a Jerusalén con crímenes (*ʻawlâ*). (Mi 3,9.10)

> ¡Ay de quien construye con sangre una ciudad,
> y funda una villa sobre la injusticia (*ʻawlâ*)!. (Ha 2,12)

El v. 13 acaba con unas palabras dirigidas al Resto de Israel. El poeta retoma parcialmente el vocabulario de 2,7: “pacer” (*rāʻâ*) y “reposar” (*rābaṣ*), aunque desde otra perspectiva. Y, aunque no menciona a los (malos) “pastores”, el valor metafórico de los dos verbos apunta a la «gente alegre y arrogante» del v. 11. La imagen del pasto-

reo, aplicada a las relaciones entre el pueblo de Israel y sus dirigentes, es tópica en la Biblia (1 R 22,17; Jr 3,15; Ez 34,23; Mi 5,3; Za 10,2). Y también es tópica la condena de los "pastores" (Is 56,11; Jr 12,10; 23,1-2; 25,34; Ez 34,8-10). Parece que Sofonías no contempla la presencia de nuevos pastores, esta vez honrados, del gusto de Yahvé (véase Jr 3,15; 23,4; Za 11,16). Se limita a decir que «pacerán... sin que nadie los espante». En tal caso, el profeta se alinearía posiblemente con la tendencia antimonárquica postexílica, que consideraba a los dirigentes políticos de Israel/Judá como los principales responsables de las sucesivas debacles políticas del país. En tales circunstancias, Yahvé era el único que podía detentar legítimamente el título de "pastor" (Is 40,11; Ez 34,11-15; véase Sal 80,2). Podíamos terminar el comentario a 3,12-13 con la promesa de Yahvé recogida en Is 14,30:

> Los *humildes* pacerán (*rā'â*) en mis pastos
> y los *pobres* reposarán (*rābaṣ*) en seguro.

Salmo de júbilo a Sión (3,14-18a)

No faltan autores que consideran espuria esta última parte del libro de Sofonías (3,14-20). Sería, según ellos, fruto de una redacción postexílica, deducible de ciertos rasgos formales y de contenido: invitación a la alabanza, fórmulas de confianza y exacerbado interés por la restauración de Jerusalén después de un periodo de castigo, purificación y destierro. Creemos, sin embargo, que los mencionados rasgos no justifican por sí solos una datación postexílica, pues pueden encontrarse en otros textos bíblicos ciertamente preexílicos. En cualquier caso, es cierto que el conjunto de los vv. 14-20 no parece encajar en el desarrollo del libro. La drástica y generalizada condena formulada en 1,2-13 y la virulencia destructiva del Día de Yahvé (1,14-17) chocan frontalmente con estas palabras finales de promesas de restauración.

Es imposible tomar una decisión objetiva respecto a la naturaleza redaccional de 3,14-20. No podemos ir más allá de la sospecha de su carácter tardío. En cualquier caso, en el supuesto de que un redactor posterior se hubiese propuesto retocar el original introduciendo fórmulas de esperanza de restauración, hemos de convenir que llevó a cabo un trabajo fino, pues se hizo eco, como veremos, del vocabulario presente en las secciones anteriores.

**14 ¡Grita alborozada, *ciudad de* Sión;*
lanza clamores, Israel!
¡Celébralo alegre, de todo corazón,*
ciudad de Jerusalén!*
15 Que Yahvé ha anulado tu sentencia,*
ha alejado a tu enemigo.
¡Yahvé, rey de Israel, está en medio de ti;
ya no temerás mal alguno!
16 Aquel día se dirá a Jerusalén:
¡No tengas miedo, Sión,
no desfallezcan tus manos!
17 Yahvé, tu Dios, está en medio de ti,
como un guerrero libertador.
Siente gran alegría por ti,
renueva su amor;*
danza por ti con gritos de júbilo,*
18a como en los días de fiesta.**

V. 14 (a) «ciudad de Sión», lit. «hija de Sión».
(b) «Celébralo alegre», lit. « Celébralo y alégrate».
(c) «ciudad de Jerusalén», lit. «hija de Jerusalén».
V. 15 «tu sentencia»; hebr. usa el plural.
V. 17 (a) «renueva su amor», corr.; hebr. dice «se mantiene en silencio en su amor».
(b) «danza por ti», o bien «se alegra por ti».

Estamos ante un salmo con rasgos hímnicos, caracterizado por la llamada a la alegría en imperativo (v. 14) y las razones que la justifican (vv. 15s). Es evidente que hay que ponerlo en boca del profeta, como se desprende de la mención de Yahvé (vv.15.17) y del continuo uso de la segunda persona: el profeta es testigo de la renovada relación entre Yahvé e Israel/Jerusalén.

El imperativo «Grita alborozada» (verbo *rānan*) es típico de la invitación a una celebración. Pero observamos que la alegría se multiplica con la presencia de otros tres verbos del mismo campo semántico: "lanzar clamores" (*hērîʽa*), "celebrar con alegría" (*śāmaḥ* + *ʽālaz*, véase nota textual). Se trata, en total, de cuatro verbos muy comunes en contextos de celebraciones (también cultuales), que denotan algazara contagiosa, provocada por una intervención salvífica de Yahvé (Is 44,23; 49,13; Jr 31,7) o por su presencia benefactora (Esd 3,11.13;

Za 2,14; 9,9; Sal 28,7; 68,5; 149,5). No es infrecuente el contexto bélico, sobre todo por lo que respecta al segundo verbo (*hērî'a*: Nm 10,9; Jc 15,14; 1 S 17,20; 2 Cro 13,15; etc.). Era el griterío provocado por los soldados al entrar en combate. En las tradiciones del Arca encontramos la fusión de lo bélico con lo litúrgico. El Arca simbolizaba la presencia de Yahvé a la cabeza de los combatientes israelitas (Jos 6,10.16). Con posterioridad, ya en la época del Templo, el uso del Arca en las celebraciones iba acompañada de aclamaciones (Sal 132,8-9).

Es tan frecuente la presencia de los verbos mencionados, que no es extraño ver dos o tres juntos en paralelismo, como en el texto que venimos comentando (Is 49,13; Za 2,14; 9,9; Sal 81,2; 95,1). Pero hay dos detalles de estos verbos que conviene examinar en relación con So 3,14. El profeta llama a la celebración porque Yahvé Rey se ha establecido definitivamente en Sión («en medio de ti») tras erradicar a sus dirigentes depredadores. Los temas de Yahvé Rey y de su presencia en la Ciudad constituyen en otros contextos motivo de regocijo y de fiesta:

> *Grita de gozo y alborozo*, Sión capital,
> pues vengo a morar dentro de ti. (Za 2,14)
>
> ¡Exulta sin freno, Sión,
> *grita de alegría*, Jerusalén!,
> que viene a ti *tu Rey*,
> justo y victorioso. (Za 9,9)
>
> 4 ¡*Aclama* a Yahvé, tierra entera;
> *gritad alegres*, gozosos, cantad!
> 5 Tañed a Yahvé con la cítara,
> con la cítara, al son de instrumentos;
> 6 al son de trompetas y del cuerno
> aclamad ante el *Rey Yahvé*. (Sal 98,4-6)

El v. 15 da las razones de la invitación a la alegría compartida. Y sorprende el primer motivo: «Yahvé ha anulado tu sentencia, / ha alejado a tu enemigo». Para empezar, hay dos cosas que se resisten a la interpretación: ¿de qué sentencia se trata?; ¿quién es el enemigo? Dado el paralelismo entre los dos hemistiquios de la frase, parece lógico pensar que la "sentencia" se refiere al contenido del cap. 1, donde

Yahvé ha decidido acabar con el país; y que el enemigo es el país extranjero del que el dios hebreo se iba a servir para ejecutar su sentencia condenatoria (véase 3,8). De hecho, los dos verbos usados, "anular" (*hēsîr*) y "alejar" (*pinnâ*), tienen un alto grado de sinonimia: apartarse del camino emprendido. La sentencia es apartada y el enemigo es obligado a apartarse (lit. "dar la vuelta"; véase Jr 49,24). Hay intérpretes, sin embargo, que prefieren no salir de los muros de Jerusalén, concretamente de 3,11. Para ellos, la sentencia se refiere a las sucesivas condenas que pesaban sobre la Ciudad a causa de la «gente alegre y arrogante» que la habitaba, gente que al propio tiempo es considerada enemiga del pueblo. Esta última interpretación sería confirmada por el v. 15c: «Yahvé, Rey de Israel, está *en medio de ti*», que se corresponde con «arrancaré de *en medio de ti* / a tu gente alegre y arrogante» (v. 11). Yahvé se convierte en el "sustituto teológico" de la mencionada gente. En cualquier caso, las dos interpretaciones ofrecidas no se excluyen entre sí.

Dado su contenido, la fórmula «Aquel día» (v. 16a) remite necesariamente al v. 11a («Aquel día no tendrás que avergonzarte»). La naturaleza de este "día" contrasta radicalmente con el uso de dicha fórmula en 1,9.10.15, donde se anunciaba la puesta en marcha de la maquinaria del castigo divino. Como podemos ver, aun en el supuesto de que esta parte final del libro no se remonte al profeta, lo cierto es que el poeta se hace eco de fórmulas y contenidos ya conocidos.

El v. 16b, con su llamada a la tranquilidad y la confianza («No tengas miedo»), remacha la afirmación del final del verso precedente: «ya no temerás mal alguno». Evidentemente, este mal parece ser el que Yahvé había destinado a la Ciudad rebelde, que debería ser ejecutado por el enemigo mencionado en el v. 15b. Quien no teme a Yahvé (véase 3,7a) está condenado a temer a los países enemigos aledaños. La expresión «no desfallezcan tus manos» (v. 16d) es frecuente en el AT. La mayor parte de las recurrencias tiene lugar en un contexto bélico: amenaza o presencia real de un enemigo, o en una situación de asedio (Jos 10,6; Jr 6,24; 50,43; Ez 7,17). Una mala noticia puede causar también "desfallecimiento de manos", como en el caso de Saúl cuando se entera de la muerte de Abner (2 S 4,1). La expresión equivale a "desmoralizarse" o "atemorizarse" (Jr 38,4; Esd 4,4; Ne 6,9; Job 4,3), y, dado que en una ocasión el sujeto no son las manos, sino el

"ánimo" (*rûaḥ*, Jc 8,3), también vale por "des-animarse". Como puede verse, el "desfallecimiento de manos" es provocado por el miedo, que paraliza a la gente impidiéndole defenderse. En dos ocasiones, el miedo que da origen a la inactividad es provocado por el propio Yahvé: su "espada" (Ez 21,12) y el anuncio del Día de Yahvé (Is 13,6-7). Este último texto conviene al libro de Sofonías, sobre todo a 1,14-18.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, se advierte el paralelismo sinonímico estricto entre los dos hemistiquios del v. 16: «no tengas miedo» equivale a «no desfallezcan tus manos». A este propósito cabría recordar las palabras de Is 35,3-4:

> 3 Fortaleced las *manos débiles*,
> afianzad las rodillas vacilantes.
> 4 Decid a los de corazón inquieto:
> ¡Sed fuertes, *no temáis*!
> Mirad que *llega vuestro dios*...
> él vendrá y os salvará.

La motivación para no "des-animarse" se repite en el v. 17: «Yahvé, tu dios, está en medio de ti, / como un guerrero libertador». De nuevo, el temor se convierte en alegría (como en el v. 14). Pero ahora no es Sión la que grita alborozada, sino el propio Yahvé: «Siente gran alegría por ti... danza por ti con gritos de júbilo». Aunque no se diga explícitamente, es posible que la expresión «renueva su amor» esconda la idea de las relaciones esponsales entre Yahvé y su pueblo. El dios hebreo había rechazado a Jerusalén; ahora vuelve a acogerla con amor (véase Os 2; Is 54,6-7; Jr 3,6-13; Ez 16; 23). Siguiendo la imagen festiva del reencuentro de dos amantes, es lógico que el "novio" exulte de gozo y baile. De nuevo Isaías nos ofrece la clave de lectura:

> Jamás te dirán «Abandonada»,
> pues te llamarán «Mi Complacencia»,
> y a tu tierra «Desposada».
> Porque Yahvé se complacerá en ti
> y tu tierra será desposada.
> Como un joven desposa a una chica,
> se casará contigo tu constructor;
> *el gozo* de un novio por su novia
> será *el gozo* de tu dios por ti. (62,4-5; véase 65,18-19)

Los verbos festivos “exultar de gozo” (*śyś*) y “bailar” (*gyl*) vienen a sumarse a los cuatro del v. 14 comentados en párrafos anteriores («grita alborozada», «lanza clamores», «celébralo alegre» (lit. «celébralo y alégrate»). El poeta invita a una auténtica borrachera de alegría para celebrar la presencia de Yahvé en medio de Sión.

El primero de los dos verbos citados aparece en otros contextos con una variedad de sentidos. Yahvé puede gozarse en destruir a su pueblo (Dt 28,62) o en procurarle el bienestar (Jr 32,41; véase Dt 30,9). Pero conviene resaltar los casos en que Yahvé expresa su alegría por la renovación que va a llevar a cabo en Jerusalén (Is 65,18-19), o aquellos donde se menciona la relación novio-novia (Is 61,10). En estos dos últimos casos aparece en paralelismo el segundo verbo citado: “bailar” (o “alegrarse”, *gyl*). El sujeto de éste puede ser Yahvé o la propia Sión (Za 9,9):

> 17 Voy a crear unos cielos nuevos y una nueva tierra...
> 18 *Habrá gozo* (*śyś*) y *regocijo* (*gyl*) por siempre,
> por lo que voy a crear.
> Voy a crear una Jerusalén «Regocijo»
> y un pueblo «Alegría»;
> 19 *me regocijaré* (*gyl*) por Jerusalén
> y *me alegraré* (*śyś*) por mi pueblo... (Is 65,17.18-19)

Naturalmente, los nuevos cielos y la nueva tierra no son otra cosa que el país y el Templo renovados: la restauración postexílica. Como en el texto de Sofonías, la alegría se multiplica con la nueva situación descrita. Y también, como en So 3,15c, el gozo descrito por el verbo *gyl* es proporcionado por la realeza de Yahvé (p.e. Sal 96,11; 97,1).

Todo ha cambiado en Jerusalén. El estruendo de la batalla, el llanto desgarrador y el amargo griterío del Día de Yahvé (véase 1,10-16) dejan paso a una intensa celebración festiva. El dios guerrero que había condenado al país a la destrucción se transforma en su dios protector, en su rey y en su poderoso salvador.

Vuelta de los dispersos (3,18b-20)

Si en 3,14-18a escuchábamos la voz del profeta, aquí es Yahvé quien dirige palabras de consuelo a Sión. Prescindiendo de si se trata, o no, de un texto original del profeta, lo cierto es que este nuevo segmento poético puede deberse a la misma pluma del autor del salmo

precedente. De hecho, el contenido de 3,18b-19b (sentencia-enemigo) se corresponde con el del v. 15ab (desgracia-opresores). Por otra parte, también se advierten correspondencias entre el v. 19 (imagen del rebaño) y el final del v. 13.

18b Apartaré de ti la desgracia,*
la deshonra que pesa sobre ti.
19 Voy a condenar al exterminio*
a todos tus opresores;
salvaré a la coja,
reuniré a la descarriada;
y convertiré su deshonra
en admiración y renombre en toda la tierra*.
20 En aquel tiempo os traeré,
en aquel tiempo os congregaré.
Entonces os daré renombre y *admiración*
entre todos los pueblos de la tierra,
cuando *restaure* vuestra suerte
ante vuestros propios ojos,
dice Yahvé.

V. 18b «desgracia», conjetura (*hawwâ*); hebr. dice «eran» (*hāyû*)
V. 19 (a) la palabra «exterminio» falta en hebreo, quizá por haplografía.
(b) Otros traducen este último estico: «Les daré fama y renombre / en la tierra donde fueron humilladas».

El comienzo de este final del libro ("Apartaré") nos pone en contacto con 1,2-3. Se trata concretamente del verbo *'āsap*, que allí tradujimos por "aniquilar". Puede que se trate de una casualidad, pero también es probable que el redactor y/o editor del libro haya llevado a cabo un trabajo minucioso, ofreciéndonos una evidente inclusión literaria. Si allí "aniquilaba" hombres y animales, aquí Yahvé "aparta" la desgracia de Sión. En lugar de aniquilar «todo sobre la faz de la tierra» (1,2), el dios hebreo se limita a desterrar lo que constituía un oprobio para la Ciudad, probablemente la gente indigna que la emponzoñaba. De algún modo, se trata de una actitud de perdón, que nos recuerda la anulación de la sentencia mencionada en el v. 15a. La expresión "apartar el oprobio" aparece también en Gn 30,23 (esterili-

dad de Raquel) e Is 4,1 (viudez femenina). Por lo que se refiere a nuestro texto, la desgracia y el oprobio parecen referirse no sólo a la decadencia moral de Jerusalén, sino también a la ignominia que sufre al estar sometida a la influencia de guías indignos causantes de su infortunio. Así se deduce de la continuación del texto: «Voy a condenar al exterminio / a todos tus opresores».

Este estico citado presenta ciertos problemas de traducción (véase nota textual). Sin embargo, la revancha de Yahvé contra los opresores de la Ciudad es evidente. El verbo hebreo por "oprimir" (*'innâ*) tiene un abanico significativo que va desde la humillación, la vejación, la represión, la sumisión y la explotación (véase Gn 15,13; 31,50; Ex 22,22; Nm 24,24; Dt 8,2.16; 26,6; Jc 16,6; Is 58,5; 64,11; Sal 89,23; 90,15) hasta la violación en el caso de las mujeres (Dt 22,24.29; Jc 20,5; 2 S 13,22.32; Ez 22,10-11; Lm 5,11). ¿Pero quiénes son los opresores de Sión, los que la humillan y la tienen sometida? La respuesta la ofrece el poeta a continuación.

Aunque no se menciona el sustantivo, parece evidente que "coja" y "descarriada" son una referencia a las ovejas-ciudadanos, descuidadas por sus pastores-guías. La imagen del rebaño-Israel es convencional en el AT. Leemos en Mi 4,6-7:

> 6 Aquel día –oráculo de Yahvé–
> recogeré a la *coja*,
> reuniré a la *descarriada*
> y a la que yo he maltratado.
> 7 Con las cojas formaré un *resto*,
> con las alejadas, una *nación fuerte*.
> Entonces *reinará Yahvé* sobre ellos
> en el *monte Sión*,
> desde ahora y para siempre.

Las palabras que hemos resaltado con cursiva tratan de subrayar los puntos de contacto entre el texto de Miqueas y So 3,13a.14a.15c, por una parte, y So 3,20, por otra.

Una vez salvadas y recogidas las ovejas, Yahvé trocará su deshonra en «admiración y renombre», es decir, Jerusalén se convertirá en objeto de elogio. Evidentemente, esta frase recuerda las palabras de Isaías en 65,18 (véase Is 60,14). La deshonra de la que habla aquí el

poeta es otra forma de referirse al "oprobio" mencionado en el v. 18c. Esta dotación de admiración (*t^e^hil.lâ*) recuerda textos como Dt 26,19; Is 61,3; 62,7; Jr 13,11.

La admiración y el renombre se dejarán oír «en toda la tierra». Esta determinación espacial hace referencia al área geográfica en la que Israel desarrollaba sus actividades comerciales y sus intercambios culturales, al escenario de sus correrías políticas. La expresión no abarca más allá de lo que algunos denominan Media Luna Fértil, es decir, Egipto, Siria-Palestina y Mesopotamia. Ésta sería «toda la tierra». En realidad se trata de una fórmula grandilocuente, toda vez que el reino de Israel poco o nada contaba para las grandes potencias.

El v. 20 parece ahondar en otra perspectiva. Bien es verdad que se repite parte del vocabulario del v. 19 ("admiración", "renombre", "todos los pueblos de la tierra" = "toda la tierra"), y que en tal sentido ambos versos parecen ser obra del mismo poeta. Sin embargo, hay un verbo en el v. 20 que levanta sospechas relativas a su originalidad. Se trata de «os traeré». Este verbo (hebreo *hēbî'*) suele utilizarse para hablar de la vuelta a la Tierra de quienes habían sido deportados (véase Dt 30,5; Is 43,5-7; Ez 34,13; 36,24; 37,12; Za 8,7-8), es decir, de la restauración postexílica. Por otra parte, la expresión "restaurar la suerte" (v. 20e; véase 2,7) puede traducirse legítimamente como "traer del destierro". Tal ambigüedad sólo puede ser despejada por el contexto, por ejemplo cuando son mencionados el *terminus a quo* (país o área geográfica de donde llegarán los desterrados) o/y el *terminus ad quem* (la tierra [de Israel]). Cuando el contexto no se da, permanece la ambigüedad. Se percibe el contexto en Dt 30,3; Jr 29,14; 30,3; 32,(42-)44; 48,46-47; Ez 29,14; 39,23-25; Sal 126,4. En cambio, pueden traducirse por "restaurar la suerte" o "devolver a su antiguo estado" textos como Ez 16,53-55; Lm 2,14; Job 42,10; Sal 85,2. La ambigüedad se hace patente, por ejemplo, en Jr 30,18; 31,23; 48,46-47; 49,6.39; Os 6,11; Jl 4,1; Am 9,14; Sal 14,7 = 53,7.

En cualquier caso, hemos de reconocer que una de las formas históricas de "restaurar la suerte" de Israel es "traerlo del destierro". Es un detalle que ahonda aún más, si cabe, en la ambigüedad. Hay un texto en el que se acumula esta duplicidad significativa:

> [4] Esto dice Yahvé, dios de Israel, tocante a las casas de esta ciudad y a las de los reyes de Judá que han sido destruidas por los terraplenes y por la espada... [6] Voy a proporcionarles su alivio y su medicina... [7] Haré que *vuelvan los cautivos* de Judá y de Israel... [10] Volverán a oírse en este lugar... [11] voces de gozo y de alegría..., pues *cambiaré la suerte* del país, dejándolo *como antes*. (Jr 33,4. 6.7.10-11)

El texto de So 3,20 es realmente ambiguo. Evidentemente, la traducción que ofrecemos ("restaurar la suerte") coloca este oráculo final en la línea interpretativa de los precedentes: se trata de devolver a Jerusalén la pureza ética y el esplendor que había perdido, situación que la habían convertido en oprobio y ludibrio ante las naciones. La anulación de su sentencia de muerte (véase 3,15) y la presencia de Yahvé salvador en el seno de la ciudad (véase 3,17) contribuirán al cambio de destino.

Ahora bien, es posible que quien escribió estos versos finales del libro lo hiciera desde otra perspectiva, concretamente desde la experiencia vivida del destierro, de forma parecida a Am 9,11-15. Pero es sólo posible, sin más. De haber pretendido llamar la atención del lector sobre la "vuelta del destierro" (más allá de un simple "restaurar la suerte"), habría sido más explícito en la utilización del vocabulario y las formas literarias típicas de esa circunstancia.

Poco más puede decirse del libro de Sofonías. Somos conscientes de las dudas que se esconden en algunos de los términos o fórmulas utilizados. El frecuente uso del término *'ereṣ*, con sus posibles traducciones "tierra" o "país", no deja de causar problemas a los exegetas. ¿A qué se refiere Sofonías con su uso: a la *oikumene* de la Media Luna Fértil o al país de Judá? En determinados contextos, la duda puede ser neutralizada; pero, como hemos podido observar, hay en Sofonías al menos dos casos que dejan perplejos a los comentaristas. Otro tanto cabe decir del uso de la fórmula "restaurar la suerte" (o "hacer volver del destierro"), sobre todo en 3,20. ¿Cuál de las dos fórmulas conviene a este texto? A lo largo del comentario hemos expuesto nuestra opinión, esperamos que con claridad. Sin embargo, confesamos con modestia que seguimos albergando dudas en algún punto concreto. Una respuesta más ceñida exigiría un trabajo exegético más amplio e intenso; pero sospechamos que, aún así, los resultados no estarían exentos de cierto contenido aleatorio.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

ACHTEMEIER; E., *Nahum-Malachi*, Atlanta 1986.

ALONSO SCHÖKEL, L. y SICRE, J.L., *Profetas*, vol. 2, Madrid 1980, pp. 1073-1127.

ANDERSEN, F.I., *Habakkuk*, Nueva York 2001.

BAKER, D., *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, Downers Grove 1988.

BEAUCAMP, E., *Los profetas de Israel*, Estella 1990.

BERLIN, A., *Zephaniah*, Nueva York 1994.

BIČ, M., *Trois prophètes dans un temps de ténèbres: Sophonie-Nahum-Habaquq*, París 1968.

BROWN, R.E.; FITZMYER, J.A. y MURPHY, R.E. (Eds.), *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, AT 1, Madrid 1971, pp. 767-789.

CANTERA, J., *El comentario de Habacuc en Qumrán*, Madrid 1960.

CAZELLES, H. (Ed.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Barcelona 1981, pp. 427-434.

CRAIGIE, P.C., *Twelve Prophets*, vol. II, Filadelfia 1985.

EATON, J.H., *Obadiah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, Londres 1961.

GARCÍA CORDERO, M., *Libros proféticos*, Biblia Comentada, vol. 3, Madrid ²1967.

HOUSE, P.R., *Zephaniah, a prophetic drama*, Sheffield 1988.

KELLER, C.-A., *Nahoum. Habacuc.Sophonie*, Neuchâtel 1971.

MONLOUBOU, L., *Los profetas del Antiguo Testamento*, Estella ⁵1991.

RENAUD, B., *Michée-Sophonie-Nahum*, París 1987.

RINALDI, G., *I Profeti Minori*, vol III, Turín 1969.

ROBERTS, J.J.M., *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, Louisville 1991.

SICRE, J.L., *Con los pobres de la tierra*, Madrid 1984, pp. 315-336.

SWEENEY, M.A., *Zephaniah*, Mineápolis 2003.

COLECCIÓN
COMENTARIOS A LA BIBLIA DE JERUSALÉN

CONSEJO ASESOR:
Víctor Morla y Santiago García

ANTIGUO TESTAMENTO

1A. Génesis 1-11, *por José Loza*
1B. Génesis 12-50, *por José Loza*
2. Éxodo, *por Félix García López*
3. Levítico, *por Juan Luis de León Azcárate*
4. Números, *por Francisco Varo*
13A. Salmos 1-41, *por Ángel Aparicio*
13B. Salmos 42-72, *por Ángel Aparicio*
13C. Salmos 73-106, *por Ángel Aparicio*
13D. Salmos 107-150, *por Ángel Aparicio*
15A. Job 1-28, *por Víctor Morla Asensio*
19A. Isaías 1-39, *por Francesc Ramis Darder*
19B. Isaías 40-66, *por Francesc Ramis Darder*
22. Daniel, *por Gonzalo Aranda*
24. Nahúm, Habacuc, Sofonías, *por Víctor Morla*

NUEVO TESTAMENTO

1A. Evangelio de Mateo, *por Antonio Rodríguez Carmona*
1B. Evangelio de Marcos, *por Antonio Rodríguez Carmona*
3A. Evangelio de Juan, *por Secundino Castro Sánchez*
5. Corpus Paulino II. Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito, *por Federico Pastor*
6. Carta a los Hebreos, *por Franco Manzi*
8. Apocalipsis, *por Domingo Muñoz León*

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de RGM, S.A., en Urduliz,
el 9 de marzo de 2009.